



القضاء والقدر

في فجر الإسلام وضحاه

القرون الثلاثة الأولى

تأليف: د. مونتجمري وات

ترجمة ودراسة

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ



الألف كتاب الثاني

نافذة على الثقافة العالمية

الإشراف العام

الدكتور/ سليم سرخان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

مدير التحرير

هزرت عبد العزيز

سكرتير التحرير

علياء أبو شادي

المهوى الفني العام

محسنة عطية

القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القرون الثلاثة الأولى

تأليف
د. مونتجمرى وات

ترجمة ودراسة
عبد الرحمن عبد الله الشيخ



الهيئة التشريعية الإسلامية

١٩٩٨

الاهـداو

إلى روح أجب ..
برحم الله أجب ..
فلا زلت أنزلك من علمه
رغم الجامعة .. ورغم الدكتوراه .

د. عبد الرحمن عبد السلام الشيخ

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الترجمة العربية	٩
بوطنه	٤٠
الفصل الأول	
بمهد	٤١
الفصل الثاني	
اتجاهات متقابلة في الاسلام	٥٥
الفصل الثالث	
بدايات عتيده القدر	٨٠
الفصل الرابع	
المعتزله	١٢١
الفصل الخامس	
المؤمنون بالقضاء والقدر خبره وشهره من الله (أهل الجبر)	١٧١
الفصل السادس	
الأشعرى وناقده	٢١٤
الفصل السابع	
مسح الاتجاهات العامة في هذه الدراسة	٢٧٨
قائمة المراجع	٢٩٠

مقدمة الترجمة العربية

رغم أن الكتاب الذى بين أيدينا رسالة حصل بها المؤلف على درجة الدكتوراه من جامعة أدنبره العريقة ، الا أن المؤلف كان حريصاً على تبسيط كل معقد ، وتوضيح كل غامض ، كما كان حريصاً على مد الجسور بين الثقافات المختلفة والأديان المختلفة ، وغالباً ما يصل الباحثون من هذا النمط الى ما يؤكد تقارب الأديان وعناق الحضارات ، فهم يتجاوزون كل ما يعوق أبصارهم عن الوصول للنظرة الشاملة .

انه على سبيل المثال ينبه قراءه الى أن قضية القضاء والمقدر ليست تصرأ على الفكر الاسلامى وانما تعرضت لها كل الأديان ، فهى قضية عامة اذن . وقد واجهها العقل المسيحى أو بالأحرى العقل الأوربى بطريقة حاسمة يلخصها لنا مونتجرى وات على النحو التالى :

« استطاعة الله سبحانه ، واستطاعة الإنسان تبدوان كحقيقتين متعارضتين أو متواجهتين أو حتى متكاملتين ، ولا يمكن للإنسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما ، لكن لا بد أن يعنقد فى صحتها أى لا بد أن يؤمن أن الله على كل شىء قدير ، وأن يؤمن أيضاً بأن الإنسان مسئول عن تصرفاته » .

ويقول وات فى موضع آخر :

« لا نستطيع (فى الغرب) أن نوفق بين سلطة الله المطلقة ومسئولية الإنسان نفسه ، لكنه لا بد أن ننظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى الى الأفضل الصحيح والحياة النشطة المفعمة أخلاقاً وقيماً » .

وحتى لا ينظر القارئ لهذه القضية باعتبارها قصراً على الفكر الاسلامى نورد له منالا — وهو ليس المثال الوحيد — من الكتاب المقدس ، نفى الرسالة الى مؤمنى روما (فى أعمال الرسل) نقراً :

« فماذا نقول . العل عند الله ظلها . حاشا . (١٥) لأنه يقول لموسى إني أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف . (١٦) فإذا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذى يرحم . (١٧) لأنه يقول الكتاب لفرعون إني لهذا بعينه أقمك لكى أظهر فيك قوتي ولكى ينادى باسمى فى كل الأرض . (١٨) فإذا هو مرحم من يشاء ويقسى من يشاء . (١٩) فستقول لى لماذا يلوم بعد . لأن من يقاوم مشيئته . (٢٠) بل من أنت أيها الإنسان الذى تجاوب الله . العل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا . (٢١) أم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان . (٢٢) فماذا إن كان الله وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتل بأناء كثيرة آتية غضب مهياة للهلاك . (٢٣) ولكى يبين غنى مجده على آتية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . (٢٤) الذى أيضاً دعانا نحن إياها ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضاً . (٢٥) كما يقول فى هوشع أيضاً سادعو الذى لبس شعبى شعبى والى لبست محبوبى محبوبى . (٢٦) ويكون فى الموضع الذى قيل لهم فيه لستم شعبى أنه هناك يدمون أبناء الله الحى . (٢٧) وأشعيا يصرخ من جهة إسرائيل وان كان عدد بنى إسرائيل كرمل البحر فالبقية ستخلص . (٢٨) لأنه متمم أمر وقاض بالبر . لأن الرب يصنع أمراً مقتضياً به على الأرض . (٢٩) وكما سبق أشعيا فقال لولا أن رب الجنود أبقى لنا نسلا لصرنا مثل سدوم وتسابنا عمورة » (*) .

مسألة القضاء والقدر اذن نعرضت لها الأديان السماوية الثلاثة ، بل ولا بد أن الأديان غير السماوية قد تعرضت لها على نحو أو آخر ، وحتى لا تطول هذه المقدمة أكثر مما هو مقدر لها نكتفى بما نقلناه عن (أعمال الرسل) كمثلان .

لكن الاسلام النقى — فيما يرى مونتجرى وات — قد نقل الفكرة عن القضاء والقدر، نقله حضارية مهمة ، فقد كانت فكرة (الأيام) أو (الزمان) أو (الدهر) أو (القدر) قبل الاسلام تمثل الأمور وكأنها فى أيد عابثة تخبط « خبط عشواء » فتصيب هذا بالخير وتصيب هذا بالشر دون قواعد أو ضوابط ، فلما جاء الاسلام جعل الأمور تسير وفقاً لإرادة حكيم عليم ، عادل رحيم ، سمع بصبر ، مقدر مدبر . . . الخ

(*) من رسالة القديس بولس الى أهل روما ، الاصحاح التاسع من الآية ١٤ الى

ويدهش مونجمرى وات ان هذه النقلة لم يحط بالاهتمام الكافى من الباحثين المسلمين والأوربيين على سواء .

ويرى وات — ونرى معه — ان الروح العامه للقرآن الكريم تحمل الانسان مسئولية عمله مع عدم اغفال لطف الله ورحمته وهداياه ، كما يرى أن ما ورد فى بعض الأحاديث النبويه الشريفه من تسدد فى نزع المسئولية من يد الانسان وجعله كريسفه فى مهبط سلطة قادره منحه لا تترك له قرارا ، ولا رأيا ، بعضها فى الواقع موضوع أى منسوب كذبا الى رسول الله ﷺ ، وبعضها الآخر قد أسىء فهمه وتفسيره ، ورأى وات فى بعض هذه الأحاديث الموضوعه امتداداً لفكرة الجبر فى الجاهلية . وقد يختلف معه بعض القراء ؛ لكننا آثرنا ايراد افكاره كما هى خاصة أنه ليس باحثا يحركه الهوى أو الفرص ، كما أنه من المطلوب أن نعرف وجهات نظر الآخرين ، لكن افكار وات هذه بحفزنا لبعض الاسطرادات لمزيد من التوضيح .

فكره (الجبر) أو قيام الله سبحانه بكل الاعمال ليس المنوطه به نحسب (أى التى اناطها سبحانه بذاته) وانما قيامه بأعمال الانسان نفسه ، هى فى الأساس فكره تبناها رجال الدين اليهود ، ونستأذن القارئ — لمرة واحدة — فى أن نستشهد فى هذا الصدد بآية قرآنية كريهه ، على أن يكون اعتمادنا بعد ذلك على مسيرة التاريخ (قالوا يا موسى اتنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها ، فاذهب أنت وريك فقتلا **إنا هاهنا قاعدون**) سورة (المائدة) الآية ٢٤ .

وظل اليهود قرونا عديده يعتقدون أن الرب « سبحانه كل أعداء اليهود » « وسيفرقهم فى بحور الدم » وأنه سيفعل ذلك بمفرده ، أما هم فيتفرغون لجمع المال وأما اعاده (الهيكسل) فتلك مهمة الرب ، . . وظلت تلك هى رؤية اليهودى لفترات طويلة ، غير أن ظروفنا تاريخية استجدت جعلت مجموعة من اليهود تتبنى فكرة الصهيونية العملية ، أى عدم الاكتفاء بالاعتماد السلبي على الرب وانما معاونته — ان صح التعبير — فى تحقيق هدفه الذى هو أيضاً هدف اسرائيل فى اعتقادهم ، وهكذا بدأ اليهود فى تخصيص جزء من أموالهم لشراء الارض وتكوين الكتائب المسلحة وتوسيع العلاقات السياسية والاقتصادية بالقوى العظمى . . الخ ، وكان الانتقال الى مرحلة الصهيونية العملية ما هو

في حقيقة الأمر إلا انتقالاً من فكره (الجبر) السلبية اليهودية الى فكرة القضاء والقدر بأبعادها الخصبة في الفكر الاسلامي ، ولم يكن صدفة — فيما نرى — ان الانتقال الى مرحلة الصهيونية العملية التي تزواج بين وعود العهد القديم (التوراة) والجهد البشرى اليهودي ، قد تم بعد المد الاسلامي المذهل في شرق أوروبا (على يد العثمانيين) والذي كان في جانب منه (وليس في كل جوانبه) رد فعل على خروج المسلمين من الأندلس ، وما كان اليهود ليستطيعوا البقاء دون حماية اسلامية ، وما كانت اسبانيا المسيحية الوليدة لتقبل وجودهم ، فانتقل جانب كبير من هؤلاء اليهود الى الأناضول ، وعمل بعضهم في بلاط السلاطين ، وفي الأساطيل الاسلامية ، وفي صناعة الأسلحة وتجارتها ، ودخل بعضهم الإسلام عن اقتناع أو تظاهر . . لقد اضطر اليهود بعد طردهم من الأندلس — إذن — لتخطيط الجيتو اليهودي تحطيمًا جزئيًا ، واندمجوا في العالم الاسلامي ، اندماجاً جزئياً ، وتفاعلوا مع الحياة فيه تفاعلاً نسبياً . . وقد أدى هذا الى تأثرهم بفكرة القضاء والقدر عند المسلمين تأثراً عملياً — ان صح هذا التعبير — ، فقد كان احتكاكهم بالتراث الفكري الاسلامي احتكاكاً عميقاً منذ البداية لكن هذا كان على مستوى الدراسة أو على المستوى النظري رغم وجودهم في وسط اسلامي ، فالوجود المشترك في مكان واحد مهما كان ضيقاً لا يعنى بالضرورة تفاعلاً كاملاً ، وتبادلاً كاملاً للقيم والأفكار ، بل ان هذا التفاعل والتبادل يمكن أن يكون عميقاً رغم التباعد المكاني . . إذن ، لقد كان اخراج اليهود من الأندلس وانتقالهم الى رحاب الدولة العثمانية مرحلة مهمة في مجال تأثرهم بأهم قضية فكرية مؤثرة في حياة الشعوب وهي قضية القضاء والقدر ، لذا يمكننا القول بوضوح كامل ان التحول عن فكرة الجبرية السلبية والاعتماد السلبي على الرب (سبحانه) عند اليهود كان تأثيراً اسلامياً ، ونهض عن ذلك أيضاً أخطر فكرة هددت السلام في منطقتنا العربية ، وهي فكرة الصهيونية العملية .

لكن الشيء الغريب أنه في الوقت الذي انتقلت فيه فكرة القضاء والقدر بمعناها الاسلامي الخصب الى اليهود ، بما في الفكرة من مزايا ، انتقلت الى عالمنا الاسلامي فكرة الجبر بمعناها اليهودي السلبي الى

حد ما ، وحاول البعض عندنا تفريغ فكره القضاء والقدر الاسلامية الخصبة من كل المزايا . انه تبادل ثقافي ، كان مضرا لجانب ومفيداً لجانب آخر ، وسيتضح من ثانيا هذه الدراسة ضروره التنبه لمثل هذا التبادل خاصة في ظل سياسات انفتاحية ، أو سياسات تطبيعية ، أو في ظل نمو وسائل الاتصال بشكل كبير استحالة معه الانعلاق ، أو منع أفكار الآخرين من التسلك .

لقد تعامل (وات) مع الأفكار التي يتناولها : فكرة القضاء والقدر ، بما تغطى عليه من فكرة (الرزق) ، (والأجل) ، (والاستطاعة البشرية) ، (وإرادة الله) و (مشيئته) ... الخ كاسلحة من الوزن الثقيل تستخدم لتطوير المجتمعات والنهوض بها ، ومواجهة الأعداء بها ومن خلالها ، ولم يتعامل معها أبداً كقضايا أكاديمية حالصه يمكن الوصول فيها الى نتائج حاسمة أو حقائق مجردة .

دعنى أكون أكثر وضوحاً فأقول اننى كما فهمت كتاب (وات) المائل بين يدي القارئ ، أرى أنه قد حسم موقفه منذ البداية في الصفحات الأولى التي أوردنا قبساً منها في مقدمتنا تلك ، فذكر أن **العقل البشرى في هذه المرحلة من التطور لا يستطيع أن يوائم بين مفردات هذه القضية (القضاء والقدر) وإنما المطلوب هو كيفية استخدامها وتصويبها نحو الهدف لتحقيق خير المجتمعات** ، وليس المقصود هو الوصول الى الحقيقة المجردة ، وغاية الجهد هو إزالة الضباب الذى أقامه البعض حول فكره أو أخرى لأسباب غير تنويرية ، وهو ما سنوضح جانباً منه في هذه الدراسة (المقدمة) ، وسنبداً بربط (وات) بين الأفكار وحوادث التاريخ .

الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ المسؤولية

البشرية في قضية القضاء والقدر

مع ظهور الاسلام كان التركيز على أن « القضاء والقدر ، خيره وشره من الله سبحانه » وكان هذا كما سبق القول نقلة مهمة أشرنا اليها آنفاً (وسنعرض لها مرة أخرى بعد ذلك) ، لكن جماعة من المسلمين راعهم

ما حدث أثناء الفتنة الكبرى وبعدها . راعهم مقتل على بن أبى طالب ، وراعهم قبل ذلك مقتل عثمان ، وراعهم ما فعل الأمويون لتبليت أركان الدولة ، بصرف النظر عن الأسباب الموضوعية التى دفعت الأمويين لفعل كثير مما رآته هذه الجماعة ظلماً ، فكان من رأى هذه الجماعة أن ما حدث هو « مسئولية الانسان » وليس « مسئولية الله سبحانه » ، وإن ما حدث (شر) والله « لا يفعل الشر » فهى إذن مسئولية الانسان . لقد كان المناوون بمسئولية الانسان مناوئين إذن للحكم الأموى ، أو على الأقل نظر اليهم الحكام الأمويون كمناوئين لهم ، فقد كان المنطق الدينى فى الشارع فى البلاد الاسلامية ، أن الحسين قد مات بقدره بعد أن استوفى أجله ولو لم يكن قد قتل لمات فى الوقت نفسه الذى قتل فيه ، ومن قتلهم الحجاج بن يوسف النقضى ماووا بأجالهم أى أن القتل لم يعجل بموتهم ، وكان الرد المألوف إذا قيل أن السلطة قد قتلت فلاناً هو « لقد قتله الله » أى أنه مات بأجله أو بقدره . . الخ ، فإذا بجماعة تظهر لتنسب القتل الى القتال . انها إذن حركة سياسية مناهضة للدولة فى ذلك الوقت .

لقد ظهر معبد بن عبد الله الجهنى وقاتل بالقضاء والقدر خبره وتره من العبد (الانسان) وراح ينشر فكره ويبرهن عليه ، فأمر عبد الله ابن مروان فى سنة ٨٠ هـ بالقبض عليه وأمر بقتله فقتل وصلب فى دمشق ، وليس أدل على البعد السياسى للفكرة فى ذلك الوقت من أن معبداً هذا كان يقول بأن الخلافة تصلح فى غير قريش ، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها (*) .

وأعداء دولة قد تبناهم دولة أخرى ، ومناوئو حاكم قد يحتضنهم الحاكم الجديد فيكونون أنصاره . .

وهذا أحد أسباب وصول المعتزلة — القائلين بالمسئولية البشرية أو أن القدر بخيره وشره من الانسان — الى مكانة مرموقة فى ظل الدولة

(*) تاريخ الطبرى ، حوادث سنة ٨٠ هـ / وانظر أيضاً المقدمة التى كتبها محمد محيى الدين عبد الحميد لكتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى

العباسية ، ورغم أنهم بدوا وهم في (المعارضه) .منافحين عن حق الانسان في تقرير مصيره ، فانهم عند وصولهم (للسلطة) لم يكونوا كذلك ، وكانوا عصا السلطة لضرب كل من خالفهم في الرأي . ويضرب (وات) في كتابه هذا على رعوس الباحثين الغربيين الذين يعتبرون المعتزلة كالمفكرين اللبراليين في الغرب .

الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ الجبر (القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه)

يرى (وات) — ونرى معه — أن مبدأ الجبر المنطوى على مبدأ الهيمنة الالهية الكاملة على مسيرة الأحداث ونزع الفعل الحقيقي من الانسان نزماً تاماً — لم يكن دائماً في مرحلة من المراحل قرين انهيار المسلمين ، أو انهيار دولة الاسلام ، بل ان هذا المبدأ كان منذ البداية يمثل رأى أهل السنة ، ويضيف (وات) أنه لا يدرى على وجه التحديد ، متى أصبح هذا الرأى مناقضاً للمذهب السنى أو متى عارضه أهل السنة .

لكن هذا المبدأ الحطير (مبدأ الجبر المطلق أو مبدأ القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه وتعالى) يحتاج الى تربة مناسبة ليؤدى لنتائج ايجابية ، وهو في الوقت نفسه ، إذا أسئء فهمه ، يمكن أن يكون أساس كل تخلف وانهيار ، ولنتابع ذلك منذ البداية :

فبعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام اجتمع المهاجرون والانصار في سقيفة بنى ساعدة كما هو معروف ، وكان هناك من نادى بان يكون من المهاجرين أمير ومن الانصار أمير ، وكان هناك من نادى ببيايعة سعد بن عباد لجهوده وفضله وكان من الانصار ، وتداول المجتمعون وجرى الاستشهاد بأحاديث الرسول ﷺ التي كان لها الدور الأكبر فيما يبدو في ترجيح كفة أبى بكر ، فسارع عمر بن الخطاب فبايع أبى بكر وبايعه الباقيون ، كل ذلك معروف مطروف ، لكننا نريد التوقف عند عبارته قالها أحد الحضور بعد مبايعة أبى بكر . لقد قال : « لقد قتلتم سعد بن عباد » ويقصد أن سعدا كان يريد الخلافة لنفسه وأنتم حرمتوه منها ، فكان الجواب الذى رده من حضر : « لا . . لقد قتله الله » ولحسن

المقصود هنا سب سعد بن عبادة فهو صحابي جليل صاحب فضل ، لكن المقصود أن « هذه هي إرادة الله » وأننا لم نفعل شيئا ولكن الله هو الذي فعل ، وأننا لم نبعد سعدا عن الخلافة ، لكن الله أبعد . . لقد بذل المهاجرون والأنصار كل جهدهم في الاختيار والتدقيق ومراعاة الحق (وفقا لمقتضيات العصر) وحاول كل واحد منهم أن يتجرد بقدر الامكان من مصالحه الشخصية والقبلية ، ملأ وصلوا الى قرار اعتقدوا ان هذا هو ما يريده الله . من الواضح اذن أن فكرة القضاء والقدر من الله ، أو فكره الجبر لم تمنع الحاضرين من بذل كل الجهد وتحري الحقيقة فلما وصلوا لما وصلوا اليه نسبوه الى الله سبحانه وتعالى . ولما بدأت حركه الفجوة الاسلامية كان هناك يقين ديني ان بلاد الفرس والروم ستخضع للحكم الاسلامي ، بل لقد حدد رسول الله ﷺ في حديث معروف موافقت الحج لمن يأتي من مصر « وما يليها » ومن يأتي من الشام وما يليها ، ومن يأتي من اليمن وما يليها ومن يأتي من العراق وما يليها ، ولم تكن كل هذه المناطق وما يليها قد أسلمت بعد ، وإذا أضفنا لذلك الآيات القرآنية المبشرة بالنصر ، اتضح لنا أن الجندي المقاتل كان متأكدا من النصر . انه بالنسبة له قدر محتوم . انه جبر . . انه قضاء وقدر من الله . . انه قرار تم اتخاذه وانتهى الأمر ، لكن هذا المعنى وهذا اليقين جعله يعتنى بتسليح نفسه والتدريب على فنون القتال ، ويقدم غير هيساب ولا وجل . . انه لم يقل لنبيه أو لخليفته اذهب أنت وريك فقاتلا . . كان الايمان بالجبر إذن غير متعارض مع تقدير الانسان لمسئوليته البشرية .

قلنا في دراسات سابقة ، ان الفكرة بمفردها لا تكفي ، بل ولا يصح دراسها بمعزل عن البشر ولا يمكن دراسة البشر بمعزل عن ظروفهم التاريخية . لقد حدث في غرة من غترات التاريخ ان اعتمدت الحكومات (خاصة منذ اواخر الدولة الأموية) على الأسرى والعبيد في بولي المناصب وادارة شؤون الدولة ، وفي أعمال الخدمة وبأشر بعضهم الزراعة والتجارة نيابة عن سادتهم وانتشروا انتشارا كبيرا . وقد أثرت هذه التركيبة البشرية في الانحراف بفكرة القضاء والقدر من الله سبحانه وتعالى انحرافا خطيرا قريبا من فكرة القدر الجاهلية . فالأسير يتم أسره ، والرقيق يتم أسرقاته ، لأسباب غير واضحة ، وغير مسببة ، ويتم بيع الرقيق ، وكل واحد وحظه ، فهذا يشتره أمير ، وهذا

يشتريه حفير ، وهذه الجارية مذهب لفصر السلطان ، وهذه يشتريها
 تاجر رقيق الحال ، وتتسبب بهم أو بهن مسارب الحياة ، مهذه تصبح
 معززة بكرمه مخصصة للعشق والدلال ، وهذه لادارة الرحي ومسل
 الفلال .. وفي ظل هذه الظروف غير المعقولة ارتدت فكرة الجبر أو
 القضاء والقدر لمعناها الجاهلى ، وترك هذا انه حتى فى اللغة المتداولة
 « ونقدرون فتضحك الأقدار » ، « قدر أعمى » ، « الايام السوداء »
 وتتبدل التعابير وفقا لمفردات البيئة لكن المعنى واحد : « نهارك كويا »
 يوم أن كان القلم الكويبا هو الشائع وهو قلم كتابه زرقاء تزداد زرقا
 عند لعقها .. الخ . وساعدت هذه التركيبة الاجتماعية على تقبل الامر
 الواقع كما هو فلا مجال لتفسيره نفسيرا معقولا .. وكل هذا كما
 قلنا ، وكما سنقول يتناقى مع المفهوم الاسلامى للقضاء والقدر وهو مفهوم
 خصب .



لكن فى ظروف أخرى نجد المؤمنين بالقضاء والقدر من الله (الجبر)
 يتخذون مواقف أخرى تحكمها التركيبة الاجتماعية والظروف ، فهم لا يتخذون
 المبادرة الثورية من ناحيتهم أى لا يجنحون الى التغيير ، ولا ينحركون
 الا فى اللحظة الأخيرة عندما تظهر بوضوح شديد بوادر انهيار النظام
 القائم أو الوضع القائم ، ومن هنا فإن أهل الجبر لم يتحركوا ضد الدولة
 الأموية الا فى أواخرها عندما ظهرت بوضوح بوادر سقوطها ، فقد ظهر
 جهن بن صفوان فى أواخر القرن الأول للهجرة بترمز وبلاد المشرق ،
 وأعلن أنه لا فعل على الحقيقة إلا لله وحده وأنه هو الفاعل
 وأن الناس إنما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال تحركت
 الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس .. وقد أعلن جهن خروجه على
 الدولة الأموية سنة ١٢٨ هـ أى قبيل سقوطها النهائى بقليل ، بعد أن
 استشعر أنها ستسقط فعلا حتى لو لم ينر عليها ، أو بعد أن استشعر
 أن الله قد أراد بالفعل سقوطها أو أنه سبحانه قد أمر بازالتها ، فالجبرى
 لا يأخذ المبادرة ، وإنما يتحسس التيار ويسير معه ، الجبرى لا يثور
 ولا يغير الا اذا أحس أن التغيير قادم لا ريب فيه سواء اشترك هو
 فى تغييره أم لا . الجبرى يعوم فوق سطح التيار وينحس اتجاهه ..
 ولا يقاومه .. وهذا يفسر أن المجتمعات التى تعمقت فيها جذور الجبر

لم تشهد ثورات ذات طابع ديموي أو حتى شعبي واضح بأخذ زمام المبادرة ، وإنما يأتي التحرك الشعبي متأخراً شيئاً ما « وإذا وقع الثور كثر سكاكينه » لأنه وقع بالفعل أى أتاه قدره أو أن الله سبحانه « عاوز كده » فلا بأس من أن نحقق إرادة الله التي تأكدنا من حدوثها ، أو ظهرت بوادرها . ولم يتحرك الفلاحون المصريون ضد الاقطاع (رغم محاولات بعض المؤرخين تجذير ثورة ٢٣ يوليو كثورة شعبية بتجميع بعض حالات التمرد ضد الاقطاع قبل الثورة) رغم جهود ثورة ٢٣ يوليو لدعمهم لذلك دفعا وبث الحماس فيهم وتعميق احساسهم بالاعتداد بالنفس ، ولم يبدأ التحرك النسبي الا بعد أن تمت مصادرة أراضي الاقطاعيين ، وتوزيعها ، وحتى هذه اللحظة أيضاً ظل الفلاح شاكاً في « إرادة الله » ، حتى اتضح أن هؤلاء الاقطاعيين قد تعرضوا للاهانات فعلاً ، ونم سجن بعضهم فعلاً ، وقبض على بعضهم فعلاً وطاقت بعضهم سيارات الثورة في القرية والمدينة ليرى الناس هذا الباشا وهو مكبل اليدين . . ساعتها ، وساعتها فقط آمن الفلاح « ان تلك هي إرادة الله الجديدة » وأنه قد حان الوقت لرفع عقيرته بلعن الاقطاعي ، وكانت حنجرته مضطربة في أول الأمر ، ثم سرعان ما اتسعت ، ثم سرعان ما تقمصته شخصية الاقطاعي الذي هتف ضده في وقت من الأوقات . فالجبري لا يضرب الثور الا اذا سقط ! .

نعود الى جهم بن صفوان الذي لم يثر على الدولة الأموية الا وهي تسقط فخرج مع الحارث بن سريج ورفضاً لخلافة مروان بن محمد ، لكن سلم بن أحوز أمير شرطة بنى أمية قتله ، وهكذا يبدو أن ما كان قد استشعره جهم هو نهايته هو لا نهاية بنى أمية .

الدليل الأنثروبولوجي في البحوث التاريخية :

شيء غريب أن يقر المؤرخون أن الحاضر ما هو الا نتيجة تفاعلات الماضي ، ثم ينكرون بعد ذلك أن الحاضر يحمل الماضي في طياته ، مما يستتبع ذلك من ضرورة البحث عن أدلة لتوثيق الحدث التاريخي بين ثانيا الحاضر الذي نعيشه ، مع أن بعض المؤرخين المسلمين قد استخدموا — على نحو ما — هذا الدليل لكن بشكل غير متطور .

فمن المعروف أن عبد الله بن سبأ اليهودى المتحول للإسلام قد ركز دعوته في مصر بعد الفتنة الكبرى وأثناءها ونادى بأن عليا عليه السلام اله ، أو أنه هو الله ، وأنه سيعود مرة أخرى ليملا الدنيا عدلا ، وأن عليا في السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه ... الخ والذي يهمننا في كل هذا الخلط والكذب أن أحد المؤرخين المتأخرين زار القاهرة في زمن تأخر عن أيام ابن سبأ بقرون ، فوجد الأطفال (أطفال القاهرة) يجرون في الشوارع والحارات عند هطول المطر ، وهم يصيحون فرحين : (يا بركة على زود) أي المزيد من المطر يا علي . قال الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات : (قال أبو أحمد غفر الله له ولوالديه : ولا أدري من أين جاء أطفال القاهرة بهذا الكلام ، ولست أراه في غير القاهرة) (*).

وفي الريف القصي سمع المترجم من يدعو ببركة على أو بعلى نفسه عند رفع حمل ثقيل .. أذن هذا التراث الشعبي الحى دليل حاسم على صحة ما روته المراجع عن دور عبد الله بن سبأ اليهودى في الفتنة الكبرى، ودليل على دوره في نشر العقائد الفاسدة في مصر خاصة .

ونحن نقرأ في الكتاب المترجم الذى بين أيدينا وفي كتب الكلام والتوحيد ، فصولا طوالا عن ماهية الله سبحانه وصفاته ، وباستثناء طائفة واحدة تمسكت بظاهر النص القرآنى ، فإن كل المحاولات الأخرى غير علمية بالمرّة ، فلا أحد قد رأى الله سبحانه حتى يصفه ، وهو سبحانه لم يعط سره لأحد ، فليس أمانا أذن إلا الأخذ بظاهر النصوص، أى أن نقول أن له يدا (بلا كيف ولا تشبيه) وله عينان (بلا كيف ولا تشبيه) وأنه هو (كما وصف نفسه) ، إلى آخر ما يتردد على السنة أهل السنة ، لكن الذى يهمننا في هذا السياق أن الخلاف حول صفات الله سبحانه وماهيته مازال كامنا في كلام الناس الذى يرددونه بلا وعى منهم وهو يقدم لنا دليلا آخر على صحة الدليل الأنثروبولوجى في البحوث التاريخية ، وسنضرب بعض الأمثلة .

من المعروف أن المعتزلة ينفون صفات الله سبحانه ، فعلم الله عندهم هو الله وقدره الله هى الله وكرم الله هو الله ... الخ .

(*) انظر حاشية محمد محيى الدين عبد الحميد ، من ٨٦ فى مقالات الاسلاميين

بينما يؤمن آخرون بأن لله سبحانه صفات ، وما يهمنا هنا هو أننا نسبح الباعة ، خاصة من يوزعون بضائعهم في الصباح الباكر ، ينبهون على بضائعهم بتعابير متنوعة . فبائع الفول الذي يجوب منطقة الهرم بعد الفجر ينادى بصوت جهير : « يا كريم » وارتبط هذا النداء بوصوله أو بوصول الفول ، لكن بائع البلبلة الذي ينادى في وقت لا يتأخر كثيراً عن نداء بائع الفول يهتف بصوت جهير : « يا كرم الله » . . . وكنت أبتسم وأنا أقلب في فراشي أحياناً وأقول لنفسى أن بائع الفول من أهل السنة : فهو يخاطب الذات الإلهية ككيان واحد بجوهرها وصفاتها وهو ما تعرض له بعض علماء الكلام بأنه أمعان في توحيد الله (توحيد الذات وتوحيد الصفات) ، أما بائع البلبلة فهو يخاطب صفة واحدة من صفاته ولا نقول يخاطبه بصفة واحدة من صفاته ، وإنما يخاطب صفة ، وكان المعتزلة يقولون أن علم الله هو الله ، وقدرة الله هي الله وكرم الله هو الله . . . وأنكر عليهم معارضوهم هذا القول واعتبروه تعدداً . . . ليس هذا على أية حال هو البحر الذي أصبح فيه ، فلماذا المجال رجال أقدر منى على السباحة فيه ، لكننى كنت أبتسم عند سماع بائع البلبلة وهو ينادى (يا كرم الله) وأقول في نفسى : هذا الرجل من المعتزلة . ومن المؤكد أن هذين البائعين لا علم لهما بالفرق بين الندامين ، ولكنه تراث تناقلوه جيلاً بعد جيل ليكون دليلاً معاصراً على ما كان . والطريف أننى سألت واحداً من الباعة ينادى (يا كرم الله) : لماذا لا يقول يا الله مباشرة أو يا كريم غرد رداً في الغاية من الغرابة : مما يدل على أن هذه الخلافات الكلامية لازالت كائناً بل وموجهة . لقد قال : أنا أنادى كرمه فقط فهو ما يلزمنى ، ولو ناديته كله أى قلت (يا الله) فأننى لا أضمن فله غضب وكراهية وسخط . . . الخ وأنا لا أحتاج إلا للكرم فقط ، فأدركت أن لأهل السنة حقاً في مواجهة الفكر المعتزلى في أحيان كثيرة ، وقلت في نفسى لا حول ولا قوة الا بالله .

إنها دعوة اذن للباحثين والدارسين في التراث الشيعي والأنثروبولوجيا الثقافية لتتقصى هذه الأمور ، فهى أفكار مهمة وحكيمة ، فهم الأعماق دراسة والأكثر شباباً وامكانات مما يعينهم على جمع هذه الماثورات وتحليلها .

الاقتصاد في الاعتقاد :

ذكرنا في أكثر من موضع في هذه المقدمة (الدراسة) ان هدفنا هو تتبع تأثير الأفكار على المجتمع الاسلامي عامة ، والمجتمع المصري خاصة من خلال ضرب الأمثلة ومعرفة النتائج العملية المترتبة على الأفكار ، وليس هدفنا — كما سبق القول — مجرد التناول الأكاديمي للفرق والمذاهب الاسلامية ، وتحقيق معقولها ومنقولها ، وتوثيقها والدفاع عن بعضها ومهاجمة ما سواها ، فكل هذه الأمور عرض لها أسانده متخصصون في الفلسفة عامة والفلسفة الاسلامية خاصة ، وفي تاريخ الفرق والمذاهب والأديان ، كما تناولها بعضهم في سياق الحركة الفكرية عامة ، وكنت أتمنى أن يتناولها أساذة الاجتماع والأنثروبولوجيا ، باعتبارهم أولى الناس بنتائجها العملية ، كما كنت أتمنى أن يتناولوها اختصاصيون في علم الاجتماع التاريخي الذي يهتم بتفاعل الأفكار مع المجتمع ؛ مما يجعلها في النهاية تصيغ أهدافه على نحو لا نسورى وتوجهه وجهة بناءة أو غير بناءة .

وقد تناول مونترجرى وات في كتابه هذا مجموعتين كبيرتين لكل منهما موقف فكري مواجه للموقف الفكري للمجموعة الأخرى : مجموعة تقول بأن الانسان مسئول عن عمله والأخرى تقول انه غير مسئول ، ولم يكن المنطلق لكلا الطائفتين منطلقاً فكرياً أو أكاديمياً خالصاً ، وإنما زكى كل اتجاه من هذين الاتجاهين مصلحة أو هدف ، سياسة أو اقتصاد أو سياسة واقتصاد معا .

وقد عرضنا في غير موضع في هذه الدراسة لذلك ، أما هنا فنعرض لمسألة منهجية ، فالمبالغة حتى في المنهج ، تؤدي الى آثار اجتماعية ، وقد يكمن أيضاً وراء المنهج هدف اقتصادي أو هدف سياسي أو كلاهما . فاعتماد المعتزلة على التفكير المجرد أو العقل والأدلة المنطقية وانكارهم للأصول التراثية أو النصوص المنقولة من أحاديث وغيرها ، ومبالغتهم في ذلك ، كان يمكن أن يؤدي الى تفريغ الأمة من هويتها ، كما كان من الممكن أن يتحول الاسلام على أيديهم الى معادلات رياضية ومسائل مجردة أو نظرية من النظريات ؛ فمنذ الفأوه اذا بطلت النظرية أو تنهاوى

إذا نهاوت الأكار بفعل التقدم العلمى الذى نبئت السوم ما كان
مرموضاً بالأمس أو العكس .

كما أن انكار العقل انكارا باها والتوقف أمام النصوص وفهمها
منقوصاً مرتبطاً بفهم السلف يؤدى يقينا الى التحجر والبلادة ، بل لقد
أدى التحجر الى التمسك بشكليات حتى فى الملبس انتهت دواعيها
الجغرافية ، فالبدوى فى شبه الجزيرة العربية كان يرخى جانباً من
عمائه على قفاه حتى لا تلسعه — أى قفاه — الشمس المحرقة ،
فلم يرخى بعض المسلمين جانباً من عمائهم لتتدلى على أفتيتهم فى تركيا
— مثلاً — مع أن الجو بارد وليس من شمس تلسع أفتيتهم ، ومسألة
ارضاء العمالة أو عدم ارخائها مسألة لا تهمنا فى حد ذاتها ، وإنما لم
نرد منها الا مجرد ضرب المثل .

وفى كل مراحل التاريخ الاسلامى ، وجد مثل هذا التطرف فى «المنهج»
أو المبالغة فى الطريقة ، كما وجد — دائماً — من يتنبه لهذا ، فقد ظهر
أبو الحسن الأشعرى وكان شافعى المذهب ، ومحمد الماترىدى وكان
حنفى المذهب ، ليعلمانا بوضوح أن لا تناقض بين الفقه وعلم الكلام أو
لا تناقض بين الأخذ بطريقة الاستشهاد بالنصوص وطريقة اخضاع
الفكرة للعقل ، وحتى لو وجد تناقض فلا بد من بحث عن طريق للتوفيق ،
فالجدل والمنطق وتحكيم العقل والرجوع للنصوص كلها معاً من الزم
الأمور للخروج بفهم قويم للدين ، وقد رأى الأشعرى — وكذلك
الماترىدى — أنه يمكن أن يكون المرء فقيهاً ومتكلماً فى الوقت نفسه ، أى
فقيهاً ومفكراً أو فقيهاً وفيلسوفاً . وقد أعجب هذا الاتجاه الغزالى
(ت ٥٠٥ هـ) فى كتابه المعروف (الاقتصاد فى الاعتقاد) الذى جعلنا
عنوانه عنواناً لهذه الفقرة فقال : « لا معاندة بين الشرع المنقول ،
والحق المعقول ، وإن الواجب المحنوم فى فواعد الاعتقاد ، ملازمة
الاقتصاد .. » (١) .

ومع أن الغزالى نفسه قد خرج فى بعض الأحيان عن مبدأ الاقتصاد
فى الاعتقاد ، إلا أنه ينبهنا لأهمية هذا المبدأ .

(١) الغزالى ، أبو حامد الاقتصاد فى الاعتقاد ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ٦٩ .

بقى القول إن المتطرفين أو المبالغين في منح دون منهج ، يمكن تقسيمهم الى عدة فئات :

الفئة الأولى : هي الفئة المغرضة أو ذات الفرص أو ذات الهدف ، وهي على وعى كامل بالنتائج العملية أو السياسية لما تقول به ، وقد يكون فرد — أو مجموعة أفراد من هذه الفئة — هو المؤسس للفرقة أو المذهب أو الفكرة .

الفئة الثانية : هي الفئة التي تأخذ مثل هذه الأفكار النظرية مأخذ الجد ؛ بصرف النظر عن النتائج السياسية أو العملية المترتبة عليها ويمكن أن نطلق على هذه الفئة اسم الفئة الأكاديمية أو الكتبية أو النظرية ، وغالبا ما يتصف أفراد هذه الفئة بحسن النية وقصر النظر ، وقد يكون أحد أفراد هذه الفئة هو المؤسس للنظرية أو الفكرة أو المذهب ، لكنه أبداً لا يكون قائده الحقيقي إذ سرعان ما يتلفف القيادة واحد من الفئة الأولى ، فيحرك المجموعة ظاهراً وباطناً ، أو باطناً فقط تاركا الظاهر لهذا الفقيه الساذج أو هذا (العالم) قصير النظر .

الفئة الثالثة : ويمثلون الأغلبية المنقادة التي يصدق أنها تتنازع مع الفرق الأخرى لأسباب دينية حقيقية ، وتصدق أنها فعلاً تناضل من أجل الدين الصحيح .

الجنس وتوجيه العقائد لفكرة التكفير :

لعل كبار السن لازالوا يذكرون أن خطباء الجمعة في الربف والدين كانوا يقرأون نصوص خطب من مطبوعات صفراء أو ينقلونها من مخطوطات ، كانوا يرددون في الخطبة الثانية جملة أدعية منها طلب النصر على الأعداء بأن يجعل الله « أموالهم وذرائعهم ونساءهم غقيمة للمسلمين » ، والحق إن الخطيب كان يركز في النطق على « نساءهم » بأن يمد الألف مداً غير معتاد ، ويملاً فيه بالحروف ملء شوق ورغبة ، والحق أقول أيضاً أن (آمين) التي كان يرددوها المصلون عقب هذا الدعاء كانت أشد حمماً وأكثر حماساً من (آمين) التي كانوا يرددونها عقب الأدعية الأخرى ، على أن الأدعية الأخرى كانت تشتمل على مقومات حقيقية للنصر ، مثل : « اللهم أمدنا بعون من عندك » ، « اللهم

ارفع مقنك وغضبك عنا » ، « اللهم لا نسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك ولا يرحمنا » ، « اللهم أيدنا بالحق وأيد الحق بنا » ... أو توجيهات مفيدة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوه .. » الخ وكان هذا في الواقع امدادا لظواهر وجدت في تاريخ أديان ، ولم تكن حدنا طارئا ، فالرغبة في الحصول على « نساء » الآخرين « وأموالهم » رغبة حرمتها كل الأديان ؛ لكن الانسان لم يعدم حيلة للتخلص الشكلى من هذا التحريم وذلك « بتكفير » الآخرين ، فيستحل بذلك « نساءهم » ، وان كان من عشاق الصبية الصغار استحل بذلك « ذرايعهم » . لذلك قد يدهش القارئ المعاصر اذا علم أن قضايا كثيرة قد أثرت على شاكلة هل أطفال الكفار كفار ؟ وكانت الاجابة بنعم أحيانا . وهل يجوز قتل أطفال الكفار باعتبارهم كفارا ؟ وكانت الاجابة بنعم أحيانا ، وشغل موضوع عذاب الأطفال أو احساسهم بالألم صفحات طوالا من كتب علم الكلام وارتبطت القضية بمعدل الله سبحانه ، فكيف يلحقون العذاب في الدنيا ؟ فمن قائل انهم لا يحسون الما على الحقيقة ، ومن قائل انها يعذبهم الله عقابا لأبائهم . وثار سؤال آخر عن الآخرة ، فهل يدخل الله الأطفال جهنم باتم آبائهم ؟ وهل يخلدهم في النار ؟ ... الخ . وبمل هذه الأسئلة فيما نرى لا تصدر عن فطرة سليمة ، وتفكير قويم خال من العوج ، وانما نلمح وراءها فكرة « الاستحلال » والرغبة في « استعباد » أبناء الأعداء .

نحن اذن ازاء أفكار وجهت السلوك وحركته ، أو أفكار تم ابتداعها لتبرير ساوك قائم . ولا نراها مجرد أفكار نظرية أو دينية أو لاهوتية .

وغالبا ما كان الهوى أو الغرض ، يغلط الفكرة أو يزيحها جانبا اذا تعارضت معه ، فالمعروف مثلا أن الخوارج كانوا يرون الناس سواسية ويرون أنه ليس من الضروري أن يكون الامام قرشيا ، وساواوا — نظريا — بين العبد الأسود والعربي القبلى الصميم ، لكن عندما تزوجت امرأة يمنية ترى رأى الخوارج من رجل من الموالى كان هو أيضاً على مذهب الخوارج ، « قال لها اهل بيتها : فضحنا ، فأنكرت ذلك ، فلما أتى زوجها قالت له : ان اهل بيتى وبنى عمى قد بلغهم أمرى وقد عيرونى ، وانا خائفة أن اكراه على تزويج بعضهم .. فلما أن تهاجرا الى عسكر نافع بن الأزرق (ليحمينا) وأما أن تخبئنى حيث

شئت ، واما أن تخلى سبيلي ، فأخلى سبيلها » (*) ونجح عن المزعج من هذه المراه آراء مختلفه .

وعندما نقرأ في كتب أصحاب المذاهب والفرق أن فرقه خرجت لمحاربة الكفار ، فالمقصود هنا « المخالفون لهم في الرأي » حتى لو كانوا من الفرقة نفسها ، ومن هنا كان المطلوب هو الحصول على « نسائهم ومتاعهم » . نقرأ في مقالات الاسلاميين أن خلاصات كلامية نسأت بسبب أن ابن نجدة (مؤسس مذهب النجدات أو النجدية وهو مذهب خارجي) استولى مع جماعته على عدد من نساء مخالفينهم في الرأي من أهل القطيف ، « فنكحوهن قبل أن يقسمن » أى قبل أن يذهب بهن الى أبيه ، فالمفروض أن يذهب بهن الى أبيه أولا ، ثم يقوم أبوه بقسمتهن على الفاكحين .. ونشأ عن هذا مبدأ كلامي مهم استغرق صفحات بل وفصولا من كتب علم الكلام . ذلك أن ابن نجدة اعترف لأبيه بأنه « لم يكن يعلم الحكم » فنكح هو وأصحابه « بحسن نية » . فعذرهم نجده « بجهالتهم » واختلف أتباع نجدة وعاب بعضهم على نجدة مسامحة ابنه ، وهكذا ظهر « مذهب » جديد ، ومجال جديد للخلاف شغل فصولا من كتب علم الكلام ، ونحاول هنا ربطه بالمجتمع الاسلامي والأكابر السائدة فيه .

المعذر بالجهالات :

استخدم « وات » وغيره من المستشرقين الكاتبيين بالانجليزيه الكلمه Ignorance كمقابل للمصطلح الكلامي « الجهالة » . لكن هذه الكلمه الانجليزية لا يمكن أن تعبر عن المقصود المركب لهذا المصطلح الذي عقدت الأهواء والأفراض معناه البسيط ، ففي مرحلة البساطة الاولى أو الوضوح الاول لم يشهد الاسلام مشكلة (الجهالة) أو قضية (الجهالة) ، بمعنى أنه لم يكن هناك تعارض بين دعوة الانسان للعلم والمعرفة ، ورفع الحرج عن الجاهل ، فقد كان المسلم يتحرى (مثلا) غروب الشمس في رمضان ليتناول طعام الافطار ، ولم يفكر أحد في دخول منزله واغلاق النوافذ ليتطلأ أمام الله بأنه إنما أظطر ظنا منه أن وقت المغرب قد حان . لم تكن هناك مشكلة أو تناقض بين الدعوة للعلم ، والمعذر بالجهل ، والقول بأن الأعمال بالنيات . لكن بمرور الوقت أصبح

موضوع (الجهالة) هذا. موضوعا كلاميا شغل الناس ، بل وسرى
وسلّل في نسيج مجتمعات الشرق ، فأصبح يعمل — على نحو خفى
كامن — على هدم خطط محو الأمية ، وهدم الاتجاه للتعليم خاصة التعليم
الدينى المتطور ، وبالسحيد ما يتعلق بالحلال والحرام ..

ولا زلت اذكر رجلا من (أبو كمال) وهى منطقة فى أقصى الشمال
بين سوريا والعراق ، وكان يعمل فراشا فى المصلحة التى كنت أعمل
بها فى الكويت منذ حوالى عشرين عاما ، فقد أتى الى هذا الرجل ،
وراح يحكى عن منامراته مع إحدى قريباته وكانت فيما أذكر من المحارم ،
وبعد أن سمعته حاولت أن أقول له حكم الشرع وأحدثه — بلفظ —
تسديد — عن الحلال والحرام ، لكنه تعلل بسبب شكلى ليقوم .. وفى
مرات كثيرة كنت أحاول أن أسمع حكم الشرع ، فكان يتهرب من
السماح ، وانتهزت فرصة وأحضرت كتابا فى الفقه ورحت أقرأ ، فلما
علم أنه كتاب فقه ، قام ولم يرغب السماح .. وانتهزت فرصة لأسأله :
لماذا كلها أردت أن أقول لك الحلال والحرام لم ترد السماح ؟ قال
بوضوح كامل : « لأقول لربى يوم القيامة اننى لم أكن أعلم ... » ..
وفهمت بعد ذلك ومن يسلك مسلكه يسمعون النسايب الدينية ، والأذكار
التي تمجد الذات الالهية ، ويتغنون بصفات محمد ﷺ ، لكنهم اذا بدأ
الحديث عن الحلال والحرام أغلقوا التلفزيون أو الراديو ، أو تشاغلوا
بالتسبيح ان كان الخطيب يخطب قبل إقامة صلاة الجمعة .. وكان هذا
أمرأ غريبا جداً بالنسبة لى ، الى أن دارت الأيام وربطت بين ذلك وفكرة
(العذر بالجهالة) التى احتلت مكانا كبيرا فى الفكر الكلامى .. ورحت
أساع آثار الفكرة فى أماكن أخرى ، فوجدت أن الفلاح المصرى لا يفتأ
بكرّر بأنه (لا يقرأ ولا يكتب) اذا مثل أمام الشرطة أو المحكمة لاي أمر
كان ، بل ويكرّر جملة قد يكون من الفطرة السليمة ألا يكررها وهى
(أنا راجل جاهل يا بيه !) وأن كان لديه شئ من الحياء قال :
(لا مؤاخذه ، أنا راجل جاهل) .. أنه العذر بالجهالة ، وهى قضية
كلامية قديمة أساسها أن ابن (نجدة) وأصحابه نكحوا نساء أعدائهم
دون قسمة عادلة على الناكحين ، لكن القضية لم تنته وظلت فاعلة مؤثرة
فى نسيج المجتمعات الشرقية . وفى المنطقة الغربية والجنوبية فى المملكة
المرسة السعودية لازالوا يقولون (ما أدري ، ترفع قدرى) .

ويفضل القرويون في مصر — حتى الآن — جلسات الذكر والتسبيح،
على جلسات التعريف بالحلال والحرام ..

حقيقة ان القانون الوضعي بعد ذلك نص على أن الجهل بالقانون لا يعفى من المسؤولية ، لكنه هنا يتحدث عن المسؤولية القانونية .. وحقيقة الأمر أن معظم مسلكيات البشر لا يمكن أن يطولها القانون الوضعي ، فنصف وقتنا تقريباً في بيوت مغلقة ، وجزء كبير من النصف الآخر لا يمكن أن يتسلل اليه القانون . وتبقى فكرة « الجهالة » فكرة فاعلة مسيطرة تمتد وتتشعب في حاضرننا ومستقبلنا كما امتدت جذورها في ماضينا .. ليست دراسة قضايا القضاء والقدر وما يتشعب منها من قضايا (الرزق) و (الأجل) و (الجهالة) و (الختم) و (التوفيق) ... الخ قضايا أكاديمية نظرية لا يتعدى مكانها قاعات الدرس ، وانما هي كما تكرر في أكثر من مقرة في هذه الدراسة — قضايا حية .

فقد اتسعت فكرة العدل الالهي اتساعاً كبيراً خرجت بها عن كل فطرة سلبية ، وكذلك اتسعت فكرة المساواة ، فقد رفض الخوارج أن تقتصر الإمامة على قريش وانما قد يكون الامام قرشياً أو غير قرشي ... والى هنا والأمر مقبول ، لكن بعض طوائفهم خرجت عن نطاق المعقول لمقاتل بامامة المرأة في الحكم وفي الصلاة ، وهم الشيبية أو أصحاب شبيب النجراتي ، ويعرفون أيضاً « بأصحاب السؤال » أو « أهل السؤال » . وذكر البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) ان شبيبا النجراتي هذا كان يعرف بأبى الصحارى ، وان الشيبية يعرفون أيضاً بالصالحية نسبة إلى صالح بن مسرح الخارجى .. وكان شبيب خارجاً زمن خلافة عبد الملك بن مروان . وله مواجهات عسكرية عنيفة مع الحجاج بن يوسف الثقفى ، وقد انفرد الشيبية بجواز إمامة المرأة وجواز خلافتها ، وقد استخلف شبيب هذا أمة غزاة (جعلها خليفة من بعده) ، وقد دخلت غزاة (هناك رواية أنها زوجته وليست أمه) الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلت الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت في الركعة الأولى سورة البقرة ، وقرأت في الركعة الثانية سورة آل عمران . قال الذهبى في كتابه (تاريخ الاسلام) : « كانت امراته غزاة من الشجاعة والفروسية بالموضع العظيم . هرب الحجاج منها وهى على رأس جيشها ، فعبره بعض الناس بقوله :

أسد على وفي الحروب نعامة
فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلا برزت الى غزالة في الوغى
بل كان قلبك في جناحي طائر (*)

الوضع ساجدا :

من ذلك يتضح ان الناس — فى أحوال كثيرة — عمدوا الى تكيف الدين مع عاداتهم الأولى ، لا تكيف عاداتهم مع الدين واخضاعها له ، فمنطقة نجران عرفت النظام الأموى ، أى الانتماء بشكل أساسى للأمم ، لتصبح المرأة (الأم) فى أحوال كثيرة هى (شيخ) الجماعة أو القبيلة ، فلما جاء الاسلام وهو نظام أبوى ، وان كان لا يذكر حق المرأة . استحل شبيب.وامثاله امامة المرأة ، ولا بد ان غزالة هذه كانت امرأة عجوزا ، فلم يكن ثمة خوف من الصلاة وراءها ، لكن طبيعة الأمور ألا يصلى الناس خلف امام امرأة ، فاذا كان هذا مقبولا وهى فى الوضع واقفا فكيف يقبل وهى فى الوضع مائلا أو ساجدا . ان هذا بطبيعة الحال ادعى بالمصلين لنسيان ربهم .. وهل الصلاة الا نوع من ذكر الله والتبتل اليه ؟!

القتل والموت :

شغل علماء الكلام المسلمون أنفسهم ردتاً طويلا من الزمن بالفرض بين « القتل » و « الموت » ، وهل هما أمر واحد أم لا . وقد يدهش القارئ من اثاره مثل هذه القضية وربما اعتبرها غير جديده بالانارة . والحقيقة أنها قضية مهمة لا زالت فاعلة فى العقل الاسلامى ، والعقل الشرقى عامة ؛ لارتباطها بقضية القضاء والقدر ، وبالتحديد بقضية « الأجل » . ويستخدم المستشرقون الذين يكتبون بالانجليزية الكلمة Term كمقابل للأجل . والواقع أن ألفاظ كل لغات العالم لا يمكن ان تكون مقابلا للفظ « الأجل » المقصود هنا ، فمثل هذه الكلمات (الأجل ، والرزق .. الخ) تحوطها معان غامضة ومفاهيم مبهمه وتنشع منها اشعاعات ربما كانت ذات طابع صوفى ، دعنا نقول انه ربما كان جانب كبير من هذا الغموض والابهام بفعل فاعل ، وبتخطيط المفكرين

(*) هذه النقول عن شبيب من مقالات الاسلاميين د ١ ، ص ١٩٢ ، تاريخ الاسلام للدهى .

الذين كانوا يعملون في حضن السلطة. فقد طرحت المسألة على هذا النحو : هل كان القتل — لو لم يقتل — سيهوت ؟ وبصياغة أخرى : هل حقيقة أنه من لم يمت بالسيف مات بغيره ، فالأسباب قد تعددت والموت واحد ؟ أم أن القاتل قد اعتدى على « الأجل » الذي حدده الله للمقتول ، وأنه كان يمكن أن يعيش هذا المقتول لو لم يعتد القاتل على « إرادة الله » بتحديد الأجل ، وأنه لذلك كان القتل من الكبائر التي لا عقاب لها إلا دخول جهنم (أن كان بغير نفس أو فساد في الأرض) .

هذه المسألة اختلفت فيها الآراء اختلافا شديدا ، وكان هناك اتجاه — لعله هو الاتجاه الشعبي — أن « القتل » غير « الموت » .. وأن من قتل لم يستوف أجله الذي حدده الله له .. وهذا يفسر لنا ما يتردد في الريف وغير الريف من أن المقتول يظل يحوم في المكان الذي قتل فيه .. بل أن الوهم ليتجسد عندهم ؛ حتى أنهم ليسمعون طرقة على الباب ، ويرونه يمشي في ضوء القمر ، ويسمعون وقع أقدامه وهو يتردد على السلم أو فوق السطح أو تحت الشجرة ، ويرون شبحه متمددا في الظل في مكانه الأثير قبل أن يموت .. بل ويحكم الجيران اغلاق مساكنهم خوفا من دخول شبح القتل . ماذا يعني هذا كله ؟ إنه نوع من الرغص الشعبي لتصرف القاتل .. ورغص — وصل الى حد التجسد — لاعتدائه على الأجل الذي حدده الله .. أن هذا الشعور الجمعي القوي — الذي وصل الى حد الرؤية بالعين والسمع بالأذن — يريد أن يقول أن الله سبحانه قد هزم القاتل ، فما هو المقتول ما زال بيننا ولن تصعد روحه الى بارئها الا في الوقت الذي حدده الله (لا القاتل) .. وقد شهد التاريخ الاسلامي عمليات قتل واسعة النطاق ، وتمت في غالبها باسم الدين أو تحت ستاره ، ومن الطبيعي أن يكون للجانب الأقوى النصيب الأوفر في قتل الخارجين عليه ، ولما كان هؤلاء الخارجون يحملون أيضا لواء الدين ، ومن الصعب تكفيرهم فلتقتل أذن أن آجالهم قد حانت ، أو أنها إرادة الله ، أو أنهم لو لم يموتوا بالسيف لمااتوا بغيره ، فأجلهم قد حان ولا محالة ، (والله) هو الذي يحدد الأجل ، ومعنى هذا أن الله هو الذي قتلهم ، وليس معاوية بن أبي سفيان أو أبو جعفر المنصور (مثلا) .

ويمتليء الربف في مصر وغير مصر ، بأشباح وأرواح خلقها اللاشعور الجمعي ، بعدد القتلى الذين لا زالت حكايات قتلهم تروى .. وهي كما قلنا اعتراض جسده اللاشعور الجمعي على التسوية بين القتل والموت ، وهي قضية كلامية قديمة ، أثارها الأشعري وغيره .

ولأن التراث الدينى السابق على الاسلام (الفرعونى والمسيحى) يرى أن الروح عند خروجها تأخذ شكل جسد صاحبها ، لذا فإذا قتل قتل رآه البعض (أو رأى روحه) تخرج من الأرض فى مكان مقتله : الرأس أولا ، ثم الصدر ، وهكذا تصعد شيئا فشيئا حتى يستوى (أو تستوى) قائما على قدميه ويبدأ فى الحركة الى حيث يريد .. بها يصاحب هذه الروايات من رعب مهول .

الرزق :

يستخدم «وات» وغيره ممن يكتبون بالانجليزية الكلمة Sustenance كمقابل للرزق ، لكننا قلنا عند الحديث عن الأجل — لا يمكن أن يوجد مقابل لكلمة الرزق بالمفهوم الاسلامى فى أية لغة كانت ، وكان « وات » على معنى كامل بذلك . فاستخدامه للكلمة Sustenance لا يمكن الا أن يكون على سبيل التجاوز أو على سبيل التبسيط الشديد ، فالرزق ، وفقا للاستخدام الشائع للفظ — لا يعنى مجرد الدخل ، ولا هو نتيجة مؤكدة لعمل ، ولا هو ثواب يقينى لجهد ، ويفرق الفكر السائد بين الدخل والرزق ، فقد يحصل الانسان على مبلغ من المال ثم يضيع منه ليجده شخص آخر ، ثم هل يمكن أن يرزق الله الانسان حراما ؟ أم أن هذا استحيل على الله سبحانه ؟ وما سرقة اللص من مال هل هو رزقه ؟ ..

وهكذا يتضح أن كلمة « الرزق » أبعداً غامضة ومفاهيم مبهمه ، أو دعنا نقول — كما قلنا عند حديثنا عن الأجل — أن هناك من أراد الغموض لهذا اللفظ ، وراحت أجيال المستفيدين تضيف للكلمة ابهاما وهيولا جيلا بعد جيل . فهي غالبا ما تستخدم للتعبية على مصادر الثروة غير المعروفة أو غير المعلنة ، فالأبيات الشعرية ذات المذاق الشعبى التى يكتبها كثيرون فى المقاهى والمحلات ، هى كلمات حق يراد بها — غالبا — باطل .

مالك الملوكة اذا وهب لا تسألن عن السبب
الله يعطى من يشاء وقف على حد الأدب

يعنى لا تقل من أين لك هذا ؟ رغم أنه مبدأ اسلامى صريح ، كما انها رفض قاطع لاعتراض المصطفى ﷺ على جامع الزكاة (جابى

الضرائب) الذى قال : « هذا لكم وهذا أهدي الى » وقال له عليه الصلاه والسلام مقترضاً : « هلا قعدت فى بيت أبىك وأمك ، فانظر هل يهدى اليك أم لا » وهى كلمات قوية لو صيغت بعامية هذه الايام لكان لها وقع صعب على الأذن والفؤاد . ولم يقل أحد ان مبدأ « من أين لك هذا ؟ » أو قول الرسول ﷺ ، يناقض آيات القرآن الكريم التى تؤكد أن الله يرزق من يشاء بغير حساب . لقد كان الاسلام فى بساطته الأولى ! لكن بمرور الوقت زاد الغموض والابهام واليهولى حول كلمة الرزق ، أو كما قلنا كان ذلك بفعل فاعل . . فأصبح ذلك ستارا لأموال مكدهسها ليس لتكديسها سبب واضح وأصبح ذلك ستارا لأموال غير نظيفة : من تجارة مخدرات ، أو تجارة سلاح أو تجارة رقيق أبيض . . الخ وأصبحت شعارا لعمولات وأموال لا يتابلها عمل حقيقى . . الخ ففى كل هذه الأحوال تتردد عبارات مثل « أرزاق » و « الله يرزق من يشاء » و « ملك الملوك اذا وهب » وغيرها لتخرس المتسائل : من أين هذا ؟

لقد كانت هناك أسباب سياسية واقتصادية اذن كابئة وراء ادخال موضوع « الرزق » فى مسألة القضاء والقدر التى شغلت المسلمين رداً طويلاً من الزمن ، ولا تزال .

فكرة « القبول » :

ولا يبعد عن ذلك فكرة « القبول » أو « حب الناس » لشخص ما أو « تقبلهم » له بشكل غيبى (لا شعورى) ، فقد استطاع الاعلام الحديث — الى حد كبير — فك لغز القبول بترويج صورة شخص ما . وبذلك حلت أجهزة الاعلام الرهيبة فى التحكم فى فكرة القبول محل ما كان يعزى دائماً الى الله سبحانه وتعالى ، فمن أحبه الله « حبيب فيه خلقه » كما يقول المثل العامى ، وإذا أحب الله عبداً أمر الناس بحبه « أن الله يحب فلانا فأحبوه » (*) لكن الحق يقال ان أجهزة الاعلام تفشل كثيراً فى تحسين الصورة القبيحة وتلميع ما انطفاً ، وتنشيط ما خمل . . لكنها — على أية حال — نجحت فى هز الأموال الماثورة التى مؤداها أن من أحبه الله جعل الناس تحبه ، مما يقتضى صحة العكس

(*) صحيح البخارى .

ايضا ، بمعنى أن من أحبه الناس أحبه الله . . . لقد أصبح كثير مما كان يعزى الى الله سبحانه — تعالى الله علوا كبيرا — صناعة بشرية خفية . لكن الله دائما هو المعدل المطلق ، وفي النهاية لا يصح الا الصحيح .

جهاز للأفكار الحاكمة :

يحدثنا مونتجرى وات أن « الجبرية » أو « الحتمية » أو « الضرورة » التي لا نكاث منها لمسيرة الأحداث ، كانت بالفعل تشكل مجموعة الأفكار التي تبدو مقبولة في المجتمع الاسلامى الاول اى طوال القرن الاول للهجرة تقريبا اى خلال مائة عام من ظهور الدعوة الاسلامية ، وأنها كانت تشكل أفكار السنة ، وأنه لا يدري الظروف التي أدت الى اعادة النظر في مثل هذه الأفكار ووضعها موضع التحيص بعد ذلك لدرجة اتهام بعض أصحابها بالبروق عن الاسلام ، ولدرجة خروج أفكار أخرى من فكرة الجبر هذه .

ثم نعود لنعرض لما توقف عنده مونتجرى وات وهو الظروف التاريخية التي أدت لاعادة النظر في مبدأ (الحتم) أو (الجبر) ، فنقول انه بعد أن وصلت موجة الفتح الأولى الى مداها ، وغسرت الثروة والفضة والذهب بيوت الفاتحين الأوائل والعرب المسلمين والمسلمين الأوائل من غير العرب ، جنح فريق كبير منهم الى الدعة والهدوء بل وتركوا العمل ، وراح عدد منهم يبحث عن المذات أو يعيش على أمجاد الماضي ، وهنا بدأت تظهر الجوانب السلبية لفكرة « الحتم » أو الجبر ، أو أن « الأمور مقدرة سلفا » . لبس غريبا إذن أن تظهر أفكار المعتزلة عن المسؤولية البشرية وعن (عدل) الله في هذه المرحلة التالية ، وليس صدفة أن يظهر الأشعرى والماتريدى في مرحلة ثالثة للتوفيق بين منهج المعتزلة ممثلا في الجدل وتحكيم الفعل . . الخ ومنهج الفقهاء الذين يعتمدون على النصوص الدينية من قرآن وحديث . . فتطور مسألة الجبر والاختيار أو حرية الارادة والمسؤولية البشرية من ناحية وقضاء الله وقدره من ناحية ثانية ، مرتبط ارتباطا حقيقيا بتطور المجتمع الاسلامى

منذ هبة الفتوح الأولى حتى مرحلة الدعة والاختلاف في العصر العباسي الثاني ، فقد تم توظيف فكرة (الجبر) في المرحلة الأولى ، اذ لاحظ وات ان الاتجاه العام في الاحاديث النبوية هو أن الأمور مسيره بقدر الهى لا فكاك منه ، بينما زواج القرآن الكريم بين الجبر والاختيار بل لقد ركز على فكرة المسؤولية البشرية .

واذا كان ما ذكرناه آنفا يمثل ميلا لأثر فكره (الجبر) أو (الحتم) على حركة التاريخ في منطقة أساسية من العالم هى العالم الاسلامى ، ويبين أثرها أيضا على سلوكيات المجتمع ونظريته للأمور ، فإن هناك تجربة أخرى شهدتها التاريخ الحديث تم فيها توظيف فكرة (الجبر) أو (الحتم) الذى لا فكاك منه ، مع اختلاف المنطلق النظرى والنهاية فى الحاليتين . فرغم أن كارل ماركس قد البس نظريته لبوساً علمياً ، الا انه أيضاً قد أضفى عليها طابعاً دينياً بإضافة فكرة الحتمية ، لقد سلك الرجل الطريق نفسه الذى سلكه الأنبياء مع فاروق واحد وهو أن الأنبياء قد تلقوا من الله وحياً ، أما هو — أى ماركس — فقد أحل ما أسماه (حركة التاريخ) محل الله سبحانه وتعالى ، وجعل مصدر (الحتم) أو (الجبر) أو (التسيير) هو حركة التاريخ التى لا بد أن يتحقق (العدل) من خلالها بسيطرة الطبقة العاملة (المنتجة) على الطبقات الأخرى التى تستولى على فائض القيمة ، واجتاحت هذه الفكرة العالم كله وانتشرت انتشار النار فى الهشيم وهددت حضارات مستقرة كانت تقوم على أسس أخرى ، وهددت نظماً وأسقطت عروشاً ، وحتى المناطق التى لم تعتنق الفكرة اعتناقاً مباشراً ، تأثرت بها على نحو أو آخر ، وبدا — لفترة من الزمن — أن هذا الحتم أمر مؤكد تؤكد عده شواهد ، فاعتنق الفكر الماركسى عدد كبير من المفكرين ، وترك هذا الفكر تأثيره فى مختلف العلوم والفنون بما فى ذلك علوم الدين . . وغيرت الرأسمالية من نظريتها للعمال والفقراء فكان الاهتمام بالبعد الاجتماعى وسيلة من وسائل الدفاع ضد الشيوعية . وكانت فكرة (الحتمية) أو (الجبر) هى نفسها وراء تدهور الجماعات البشرية التى أخذت بالفكر الماركسى ، فراحات هذه الجماعات فى مرحلة من المراحل تبحث فكرة (الحافز) أو (الوازع) لمقاومة الخمول أو الاتكالية التى سادت المجتمع ،

اعتمادا على (حتمية) انصار الطبقة العاملة ، تماما كما راح المعنزلة وغيرهم يبحثون فكرة (العدل) الالهى والمسئولية البشرية ؛ لمقاومة الخمول والانتكالية التى سادت المجتمع الاسلامى ، بعد ثورة حركة الفتح الاولى وامتلاء الخزائن الاسلامية بأموال الخراج والصدقات والغنائم .

لكن فكرة ماركس انهارت — الى حد ما — فى النهاية ، وستطقت فكرة (حتمية حكم الطبقة العاملة) أو الجبرية الماركسية ان صح هذا التعبير ، ولم يكن هذا لسلبيات فكرة الحتمية محسب ، ولا لجهود أجهزة المجتمع الرأسمالى ، وانما كان لسبب أوضح من هذا بكثير ، وهو أن مفهوم العمل الذى أقام عليه ماركس نظريته التى ألبسها لبوساً جعلها أقرب للدين — قد تغير ، وكذلك تغير مفهوم فائض القيمة وما الى ذلك ، ولتوضيح الفكرة التى نسوقها نضرب مثلا بسيطا . لقد ظهرت افكار ماركس فى فترة تميزت بالوفرة المذهلة للمواد الخام نتيجة الاستعمار الاوروبى لافريقيا والأمريكتين ، ومن هنا كان المقعد الخشبى (مثلا) الذى يباع بجنيه (مثلا) يتكلف خشبا (مادة خام) بقرش أو خمسة مليمات (مثلا) ويحصل العامل (النجار) الذى صنعه على مليم (مثلا) ثم يأتى ناكر الجملة أو القطاعى لبيع المقعد بما قيمته جنيه (مثلا) وبذلك يحقق ربحا مهولا هو فى الواقع فائض القيمة ، وهذا الفائض لم يعتبره الماركسيون ربحا (حالا) ، وراح الماركسيون يصيغون التاريخ كله على أساس من يستغل فائض القيمة هذا ، فكانت الطبقة العاملة بهذه الطريقة مضطهدة فى كل العصور ، وفكرة الاضطهاد فكرة دينية عميقة (فالعبرانيون جرى اضطهادهم فى العهد القديم ، وواجه المسيح عليه السلام اضطهادا شديدا وتم صلبه ليفدى البشرية فيما يقول المسيحيون أو رفعه ربه الى السماء بأمل العسودة ..) ومن هنا لبست الماركسية لبوساً دينيا .

لكن النصف الثانى من القرن العشرين شهد نضوبا شديداً فى المواد الخام التى أصبحت قيمتها فى معظم المنتجات — تفوق قيمة العمل الذى اختفى بمعناه التقليدى ، خاصة بعهد ظهور الأجهزة الحاسوبية الالكترونية ، والميل للاستغناء عن الأبدى العاملة التقليدية وظهور

أهمية الدكتوقراط بشكل متزايد ، فكان — لكل هذا — من الضروري أو من المحتم أن تسقط الماركسية ، وظنى أن الماركسيين الجدد ان مسح التعبير ، في حالة كمون للبحث عن صيغة جديدة في ضوء هذه المتغيرات الأساسية .



بعد أن اتضح — بما لا يدع مجالا للشك — أثر الأفكار الحاكمة في تسيير حياة الأمة وصياغة مستقبلها ، وتحديد علاقتها الاجتماعية ، فهل من الحكمة أن نترك هذه الأفكار الحاكمة لبيثها فينا من يشاء ويبلورها في ضمائرنا من يشاء ؟ هل من الحكمة أن نتركها لرجل أو حتى مجموعة رجال ؟ هل من الحكمة أن نتركها لواعظ أو خطيب خاصة اذا كثر مستمعوه ؟ هل من الحكمة أن نتركها لكاتب خاصة أن كثر قارئوه ؟ أم أن الحكمة أن نعتبر هذه الأفكار الحاكمة (التى يمتزج فيها الشعور باللاثعور وما هو غيبى بما هو واقع . . الخ) مشروعاً قومياً أو مهمة عليا ؟ أيعقل أن نترك واعظا قارن في وقت من الأوقات بين (الروم والفرس) وقت ظهور الاسلام ، و (الكتلة الشرقية وأمريكا) في تاريخنا الحديث ، لبيت في مستمعيه أنه قد « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفيلون » وهذا يعنى — فيما يبيت في مستمعيه — حتمية انتصار أمريكا (الولايات المتحدة) في التاريخ الحديث . وكان هذا في وقت تتوجه فيه بلاده للكتلة الشرقية طالبة المعون الصناعى والزراعى والعسكرى ؟!

ان مثل هذه الفكرة التى نضرب بها مثلا تعد نموذجا للأفكار الحاكمة الموجهة أو المحرضة ، فهى فكرة يمزج فيها الداعى بين ما هو غيبى (حتمية انتصار أمريكا) وما هو فعلى أو عملى ، وما هو دنى ، . . الخ .

لا بد اذن من (لجنة) أو (هيئة) في جهة ما لتصنيف مشروع مصر القومى و (الأفكار الحاكمة) التى تؤتى ثمارا ايجابية ، فهذه الجهات ليست مهمتها جمع المعلومات فقط وانما بثها أيضا ، والمعنى الذى نريد تأكيدده هنا اوسع بكثير وأعمق بكثير مما أشار اليه صلاح نصر عن حرب

الإشاعات في كتاباته ، أو ما يفعله بعض الكتاب أحيانا — بتكليف غالبا — من نشر أفكار مثيرة في أوقات عصيبة لشغل الرأي العام . ليس هذا هو المقصود بالأفكار الحاكمة .

هكذا ينصح أن فكرة (الجبر) أو (قدر الله الحتمى) التى تناولها وات فى كتابه هذا ليست مجرد فكرة أكاديمية بمعزل عن حركة المجتمع ، وإنما هى فكرة فاعلة ومؤثرة ولها تطبيقاتها العملية وهى فكرة قابلة للتوجيه ، وقد تم توجيهها فعلا عبر المنار يخ ، و ضربنا بعض الأمثلة على ذلك .

لعله يكون واضحاً الآن لم اهتم المستشرقون بهذه الأفكار التى تبدو أكاديمية خالصة . ولعل هذه المقدمة ، وهذا الكتاب يجيبنا على مثل هذا السؤال : لماذا اهتم المستشرقون بموضوعات مثل (الرزق) و (الأجل) و (القضاء والقدر) أو الجبر والاختيار ، و (الختم) و (التوفيق) والتسديد ... الخ ؟

ويتمحور الحوار بين بعض من يظنون أنهم دعاة للتنوير وغيرهم حول هذه القضية (القضاء والقدر) ولا سواها ، وهم فى تمحورهم هذا لا يخرجون أبداً عن التمحور القديم ، فالشيخ الشعراوى يردد فى سلسلة كتب واسعة الانتشار عن (الرزق) و (الخير والشر) و (القضاء والقدر) ... الخ ما قاله الأشعرى (المتوفى ٣٢٤ هـ) ، والأستاذ العشماوى يردد بعض ما قاله المعتزلة عن مسئولية الانسان ، ويحدثنا الدكتور زكريا عن التفكير العلمى ، وأسباب الوقوع فى الخطأ أحاديث تصلح لقاعات الدرس ، ولا يمكن بتجردها أن تنغلغل فى أعماق الناس لتصبح أفكارا حاكمة .

ان أكثر هذه التيارات تغلغلا فى أعماق الجماهير وقدره على صياغتهم وتحريكهم هى التيار الأول (الذى يمثله الشيخ الشعراوى) لا أتول فى الجماهير فقط وإنما فى طائفة من المثقفين أيضا . وبصرف النظر عما اذا كان هذا يسعدنا أم لا ، فذاك موضوع آخر ، لكن المؤكد أن قدرة هذا التيار على التأثير والتغلغل ليست فى كل الأحوال ذات مردود

طبيب . ذلك لأن أصحاب هذا التيار والتيارين الآخرين لا يضمنون في اعتبارهم البيئة أو التربة التي يلقون فيها بذورهم ، انهم لا يضمنون في اعتبارهم التركيبة البشرية التي يوجهون اليها حديثهم . فصاحبنا الذي يحدثنا عن المسؤولية البشرية وبأن الانسان مسئول عن فعله ولا علاقة للتدبر بوضعه ، كيف يكون كلامه مقبولا أو حتى محترما عند هذا العدد الكبير الذي هدم الزلازل بيوتهم ، أو نساقطت بيوتهم بحكم القدم ، فوجد الواحد منهم نفسه ازاء مصيبه لا دخل له فيها ، وبحسب جيبه فلم يمكن من شراء شقة جديدة، والأمله كثيرة. وصاحبنا الذي يحدثنا عن فرنسيس بيكون وعن الفرض المسبق والربط بين ما لا صلة بينه في الواقع . . الى آخر ما كرره زملاؤه وأساتذته في الجامعة لم يضع ايضاً في اعتباره التركيبية الاثنية للشعب المصري او حتى العربي ، فأتى حديثه غير مضر لكنه لا يحدث التأثير المطلوب ، اما بالنسبة للاتجاه الأول فهو أيضا لم يضع التراث المتوارث لدى شعب مصر ، بدليل أن فكره الجبر أو أن القضاء والقدر من الله سبحانه كان لها نتائج مختلفة على مر العصور ، فهي طورا مفيدة ، وطورا مضره كما سبق أن أوضحنا .

الشيء الطريف أن (وات) يرى استحالة الوصول الى الحقائق المطلقة في هذه الموضوعات ، وأن العقل البشري لم يستطع في هذه المرحلة أن يوفق بين جزئيات قضايا القضاء والقدر ، وبالتالي فلا بد من التعامل معها لا كحقائق مطلقة وانما كقضايا ذات مردود عملي يتم توجيهها طالما فيه الصالح العام ، لكن أصحابنا مقتنعون أنهم يزنون لنا « الحقائق » خالصة ، وكل يرى الحق معه ولا حق مع سواه ، وهذا أمر بعيد تماما عن الصدق .



وقد قارنا النصوص التي استشهد بها (وات) بالمصادر الاسلاميه ، فوجدنا ما أورده صحيحا دقيقا ، وفيما يلي قائمة بالمصادر الاسلاميه وطباعتها ، والتي كانت بين أيدينا عند الترجمة والمراجعة والمطابقة :

- ١ — ترجمة معاني القرآن الكريم للعلامة عبيد الله يوسف على ، عنيت بطبعه دار القبة الاسلاميه — مؤسسة علوم القرآن (جدة) .

وقد وجدنا اختلافا يسيرا في أرقام الآيات كما أوردها (وات) لكننا نقتلنا الآية كاملة ولم نكتف بذكر رقمها .

٢ — المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمرحوم محمد فؤاد عبد الباقي ، واستعنا به في استخراج الآيات المطلوبة .

٣ — صحيح البخارى بحاتية السندى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، بالاضافة لرجوعنا لكتب الأحاديث الصحاح الأخرى (مسلم وابن ماجة والترمذى والنسائى ..) .

٤ — المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ، نشره أ. ي. ونسك استاذ العربية بجامعة ليدن ، ١٩٣٦ .

٥ — الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ) دراسة وتحقيق عباس صباغ . بيروت ، دار النفائس ، ١٩٩٤ .

٦ — الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر بن طاهر البغدادي ، بيروت ، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة ، ١٩٨٧ . (توفى البغدادي سنة ٤٢٩ هـ) .

٧ — شرح العقيدة الطحاوية للإمام على بن على بن محمد بن أبى العز الطحساوى (توفى ٧٩٢ هـ) ، حققه وعلق عليه د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ ، في مجلدين ، كما رجعنا أحيانا لكتيب صغير بعنوان (العقيدة الطحاوية) الذى حققه وعلق عليه الشيخ عبد العزيز بن باز .

٨ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري (المتوفى ٤٥٦ هـ) ، وضع حواشيه أحمد شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٦ ، فى ثلاثة مجلدات .

٩ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محيد محيى الدين عبد الحميد ، فى مجلدين ، بروت ، المكتبة العصرية ، ١٩٩٠ ، ورجعنا كثيرا لمقدمة المحقق .

١٠ — الملل والنحل للشهرستاني (المتوفى ٥٤٨ هـ) ، في مجلدبن ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٨٠ .

١١ — شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان لعلى بن سلطان محمد القارى ، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار ، دار النفائس ، ١٩٩٧ .
ويلاحظ أن (وات) أشار الى الفقه الأكبر — ١ والفقه الأكبر — ٢ وهو يقصد بذلك روايتين لكتاب واحد (راجع ببليوجرافيا المؤلف) .

١٢ — ورغم أن (وات) لم يرجع لكتاب (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) لابن قيم الجوزية ، الا أننا اسنعنا به لسوفره في مكتبتنا في تحقيق بعض النصوص والاسترشاد ببعض أفكاره . والطبعة التي رجعنا اليها حققها وخرج أحاديثها وعلق عليها إبراهيم ابن أحمد عبد الحميد .

ولم أتعرض في التعليقات ولا في هذه المقدمة ، لتناول مسائل كلامية متخصصة فهذه لها رجالها ، وإنما اكتفيت بربط أفكار الكتاب بمسيرة أحداث التاريخ ، فعلم تاريخ الأفكار علم لم يحظ بالاهتمام الكافي ، كما عمدت الى ربط الماضي بالحاضر ، والبحث عن التاريخ في أمثال الحاضر وعاداته وتقاليده ، وتفسير التاريخ بالحاضر كما نفسر الحاضر بالتاريخ .

وأرجو بعد كل هذا أن يحقق هذا الكتاب خطوة على طريق التنوير .

د. عبد الرحمن عبد الله المشيخ

توطئة

تم اكتمال هذا العمل - فعليا - في خريف سنة ١٩٤٣ ، وقبل
كرسالة للحصول على درجة دكتوراه الفلسفة بجامعة ادنبره
Edinburgh Univ سنة ١٩٤٤ . وقد غدت خلال الأعوام التي
طلت ذلك على مدى بجوانب القصور التي اعترت هذه الدراسة ، فكان
ينبغي على سبيل المثال - ان أولى اهتماما أكبر للحسن البصري ،
وكذلك للسُخوص الذين اعتبرهم ابن قتيبة من القدرية وأدرجهم في قائمة ،
وكان من الممكن جمع معلومات عنهم من كتب التراجم العربية المعروفة ،
وكان ينبغي التعمق في البحث للتمييز بين مصطلحي (القضاء) و (القدر)
بالرجوع للقرآن الكريم والأحاديث (A. de Vlioger, Kitab al. Qadr, Leiden, 1902, 26-34, etc)

كما كان من المفيد أن أراجع بحكمة وتمييز تفسير الطبري ، فان مثل
هذا الجهد لم يكن ليكون بغير فائدة . وعلى أية حال ، ورغم اعترافي
بأوجه القصور في دراستي هذه ، فقد سمحت بنشر عملي هذا كما هو
بشكله الأصلي عند اجازته لدرجة الدكتوراه ، فلا يبدو أن مزيدا من
المادة ومزيدا من المصادر سيؤديان الى أى تغيير جوهري في العناصر
الرئيسية التي ناقشتها في بحثي هذا .

وانى أنتهز هذه الفرصة لأشكر بحرارة الموقر الدكتور رنشارد بل
Bell لمساعدته الكريمة ، كما أنتهز هذه المناسبة لاعترف بالمساعدة
التي تلقيتها من مكتبات جامعة ادنبره ومعهد لندن للدراسات الشرقية
والأفريقية London School of Oriental and African Studies
ادنبره ، ايستر .

و • موفتهجهرى وات

الفصل الأول

تمهيد

١ - غرض الدراسة ومجالها

تهدف هذه الدراسة الى وصف مسار الفكر خلال القرون الثلاثة الاولى - او نحوها - في عالم الاسلام ، من خلال متابعة قضايا حربة الارادة البشرية (الاختبار) والجبر ، كما نحاول - اى هذه الدراسة - أن توضح المبادئ العظمى (أو الأساسية) والمؤثرات الواقعة على قلب (الانسان المسلم) وعقله ، وكيف أن كل ذلك نابع من الادراك الاساسى لوجود الله (سبحانه) .

ومن الضرورى لتحقيق هذا الهدف - اى هدف هذه الدراسة - أن نجرد أنفسنا - بقدر الطاقة من الأحكام المسبقة والتصورات التى شاعت فى الفكر الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، فعلى سبيل المثال ، هناك تشابه على نحو من الأنحاء بين وجهات نظر المعتزلة ووجهات نظر من نسميهم فى الفكر الغربى (*) باسم الليبراليين Liberal thinkers ، لكن أن نعتبر الاثنى (المعتزلة والليبراليين الغربيين) نسخة طبق الأصل أو نعتبرهما متماثلين لدرجة أن نسمى المعتزلة باسم (مفكرى الاسلام الليبراليون) أو (العلماء الليبراليون الاسلاميون) أو (اللاهوتيون المسلمون المتحررون) كما فعل الباحث هورتن Horten (١) ، فهذا خطأ مؤدى بنا الى نتائج خاطئة .

(*) يقصد فى الفلسفة الغربية - (المترجم) .

وفكرة حرية الإرادة Free will بمعناها الضيق لم ترد أبداً في فكر المسلم ، وإنما حلت محلها فكرة مختلفة اختلافاً يسيراً هي « استطاعة » الإنسان أو « قدرة الإنسان » على الفعل وتقدير مجرى الأحداث (حرية الاختيار) . وفكرة « القضاء والقدر » أو « الحتم » أو « الحتمية » Predestination و « الجبر » وفقاً للمعتقد الإسلامي ، وردت لكن بمعنى يختلف أيضاً إلى حد ما عما ورد في الفكر الغربي ، فالمسلم أكثر اهتماماً بما يفعله الله سبحانه « في الحاضر » مما يفعله — أي الله سبحانه — « في الماضي » .

وكان لا بد من الإشارة لذلك ؛ حتى لا يصل القارئ الإنجليزي إلى نتائج خاطئة ، لذا نوهنا عن هذه الفروق الدقيقة .

وسرعان ما تحولت المناقشات عن « الجبر » و « الاختيار » أو « القضاء والقدر وحرية الإرادة » إلى مناقشات عن دور الله « سبحانه » والإنسان في تقرير مسيرة الأحداث في الحاضر ، وسيتضح من خلال النقاش الوارد في هذا الكتاب أن هذه المفاهيم الإسلامية كانت بعيدة أيضاً عن المناقشات الحديثة في مضماري الحتمية العلمية Scientific determinism وحرية الإرادة Free will (المترجم : المقصود بمعناها الوجودي الحديث) .

والأهم من كل هذا ، أنه من الضروري أن ننوه إلى أن الاقتراب من هذا الموضوع يحتاج إلى عقل متفتح ومتجرد ولماح . ونظراً لأن الحياد الكامل يعد ضرباً من المستحيلات ، فإن أفضل ما يمكنني عمله هو أن أوضح بجلاء عقيدتي في هذا الموضوع ، ففى رأيي أن قضية حرية الإرادة والجبر أو العلاقة بين استطاعة الله (سبحانه) واستطاعة الإنسان تتمثل أمامنا كحقيقتين متواجهتين أو متعارضتين أو حتى متكاملتين : تكمل أحدهما الأخرى ، لا يمكن للإنسان في هذه المرحلة من تطوره الفكري أن يوفق بينهما وإنما لا بد — مع هذا — أن يعتقد فيهما معاً رغم كونهما متعارضتين ، فوجهة النظر الانجليكانية المقتنسة تتمثل في رأي واحد منهم وهو ما ننقله هنا :

« يضع الكتاب المقدس أمامنا حقيقتين متعارضتين أو متقابلتين أو متواجهتين ، أولاهما : سلطة الله المطلقة ، كما تتمثل — على سبيل المثال في الرسالة الى مؤمنى روما (في أعمال الرسل) حيث نقرأ : « ... فالله اذن يرحم من يشاء ويقسى من يشاء ، هنا ستقول لى : لماذا يلوم بعد ؟ من يقاوم قصده ؟ — أى قصد الله فأقول : من أنت أبها الانسان حتى ترد جوابا على الله ؟ أيقول الشئ المصنوع لصانعه : لماذا صنعتنى هكذا ؟ أوليس لصانع الفخار سلطة على الطين ... الخ » .

وثانيتهما : مسئولية الانسان . ان عقولنا لا تستطيع التوفيق بين هاتين الحقيقتين : سلطة الله المطلقة ومسئولية الانسان فى الوقت نفسه ، وكل ما نستطيع فعله هو النظر للأمور من منظور على من حيث التوفيق الذى يؤدى الى الفعل الصحيح والحياة الفعالة النشطة المفعمة أخلاقا وقيما » (٢) .

وقد جرت محاولات عدة لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته وهيئته من ناحية ، ومسئولية الانسان فى الوقت ذاته ، لكن هذه الصيغ لم تؤد الا الى حل جزئى للقضية ، ولم تبرهن على جدارتها بالنبات والاستقرار . فالاسلام — أو بالأحرى الشرق — كان يميل دوماً الى التركيز على مقدرة الله واستطاعته وهيئته ، بينما الغرب يميل الى ارجاع كبير جدا من التأثيرات الى الارادة البشرية خاصة فى الأزمنة الحديثة . وقد ضل كلاهما عن الطريق الصحيح مع أن كلا منهما قد سلك طريقا مغايرا لطريق الآخر . وربما كان على الغرب أن يتعلم شيئا من هذا الجانب من جوانب الحقيقة (فللحقيقة أكثر من جانب) الذى يعيه الشرق تماما ويدركه بوضوح .

ونحدد المجال الدقيق لدراستنا هذه بطرائق مختلفة . فهذه الدراسة — فى غالبها — مختصرة على علماء الكلام theologians ، الذين انتعشت أفكارهم فى الفترة من ٨٠ الى ٣٣٠ هـ أو نحو ذلك ، وكان ينظر اليهم كهراطقة (أهل بدع) ؛ لكننى ضمنت أيضاً وجهات نظر شخوص بعينها أو فرق بعينها أيضا طالما توفرت عنها وعنهم مادة علمية .

ولم أحاول مناقشة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ساقها هؤلاء المتكلمون أو أصحاب المذاهب لتدعيم وجهات نظرهم ، مع أن هذا مجال شائق جداً ومفيد ، إلا أن البحث المستفيض فيه يحتاج لجلدات وربما لا يسهم إلا بالقليل لخدمة موضوعنا الحالي . ولن يؤثر كثيراً في حججى إذا ثبت أن آيات القرآن (الكريم) التي نزلت في مرحلة متأخرة ، كانت أكثر ميلاً لفكرة « الجبر » *more deterministic* أن الإنسان مسير لا حيلة له . وحتى إذا استطعنا أن نحصر بوضوح اتجاهات أو ميل جامعى الأحاديث في القرنين الثانى والثالث الهجريين ، من خلال متابعتنا لتراجمهم ومتابعتنا لسلسلة رواة الأحاديث (الاسناد) واستطعنا — عن طريق ذلك — تمييز الاتجاهات المختلفة في هذه القضية بين السنة ، فأننا لن نضيف إلا القليل الى معلوماتنا عن قضية الجبر والاختيار (أو كون الإنسان مسيراً أو مخيراً) وعلى هذا ، غفى الفصل الثانى استشهدت بالقرآن الكريم ككل ، وبالأحاديث النبوية ككل للبرهنة على وجود اتجاهين متعارضين أو متواجهين — فبما يتعلق بهذه القضية — فى الاسلام .

وعلى النحو نفسه ، فأننى لم أحاول استكشاف المصادر الخارجية للمعتقد التي قال بها علماء الكلام المسلمون (المترجم : يقصد أنه لم يحاول دراسة مصادرها فى الأديان والثقافات الأخرى) فالأكد أن لهذه المعتقد التي قال بها علماء الكلام مصادر خارجية ، لكن هذه المصادر الخارجية لم تكن هى الوحيدة (يقصد أن علماء الكلام المسلمين أضافوا من لدنهم أفكاراً أخرى) ويمكن القول أن الاسلام عندما تلقى مثيرات من خارجه ، كان على علماء الكلام المسلمين أن يواجهوا هذه الاثرات بالرد والشرح والنفيد ، وما يهمنا هنا ليس مصدر الابارة أو نوعها وإنما طبيعة الاستجابة أو الرد . فمحور هذه الدراسة هو كل ما هو اسلامى . فالمقضية التي نعالجها هنا هى تلك الحقيقة المحيرة التي يمكن أن نطلق عليها (روح الاسلام) وعلينا فى سبيل الوصول اليها أن نتخطى كل الاختلافات الجزئية المربكة والمربكة ؛ للوصول الى هذا الجوهر أو الروح .

٢ - المصادر

(١) كتب الفرق الإسلامية :

وتشكل هذه الكتب المصادر الأولية لصلب هذه الدراسة كما تتمثل في الفصول : الثالث والرابع والخامس . ورغم شابه المصادر أو اقترابها من طريقة تناول ، إلا أنها تختلف اختلافا جديرا بالالتفات اليه في قضايا معينها .

ولا شك في أن كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري هو من أهم المصادر وأكثرها جدارة بالاهتمام بالاضافة الى كونه مفعما بالتفاصيل ، رغم أنه أسقط بعض العناصر أو ترك بعض الموضوعات مما يؤدي — أحيانا — الى خروج القارئ أو الباحث بنتائج خاطئة (٣) . وعلى أية حال ، فوجه عام قام الأشعري بوصف وجهات النظر بموضوعية كاملة ، لكنه راح يكرر — أحيانا — ما يعد خروجاً عن الحياد كتكراره ما نقله أبو الهذيل عن هشام بن الحكم من وجهات نظر متعلقة بجسيم الاله (المشبهة) *anthropomorphic view* وكانت وجهات النظر هذه تمثل صوراً مبالغاً فيها (كاريكاتيرية) (٤) ولقد جمعت (مقالات الإسلاميين) للأشعري هي المصدر الرئيسي لبحثي هذا واعتبرت المصادر الأخرى ثانوية أو ملحقة ، وربما يكون من المناسب أن أذكر هنا أنني أهملت التفرقة بين نسبة الفكرة الى الشخص نفسه ونسبتها الى الفرقة التي ينتمي اليها ؛ لأن الأشعري يشير الى الفكرة منسوبة الى الشخص واتباعه أو على حد تعبير الأشعري (أصحابه) ، فلا فرق على سبيل المثال بين عبارة (ما ذهب اليه أبو هذيل) ، وعبارة (ما ذهب اليه أصحاب أبي هذيل) (٥) .

وكتاب الشهرستاني الموسوم باسم (الملل والنحل) كتاب جيد من جوانب عدة ، فقد ساعده عقله المنظم المنطقي على فهم العلاقات العميقة الداخلية بين الأنظمة (الملل) التي يصفها ، كما أعانه عقله على تفهم تركيبها ، وقد مكنا الشهرستاني — بذلك — أن نجبع معاً ما جعله الأشعري متناثراً . وفي حالة الفرق الأصغر أو الأقل شأنًا ، كان الشهرستاني حذرا في تصنيفها مترددا في ضمها الى فرقة أو أخرى من الفرق الكبرى ، فهو يقول عند تناوله فرقة الشعبية :

« الشيعية هم أصحاب شعيب بن محمد وكان مع ميمون . من جملة العجاردة الا أنه برىء منه حيث اظهر القول بالقدر . قال شعيب : ان الله تعالى خلق أعمال العباد ، والمبد مكتسب لها قدرة وإرادة ، مسئول عنها خيراً وشرأ ، ومجازى عليها ثواباً وعقاباً ، ولا يكون شيء في الوجود الا بمشيئة الله تعالى ، وهو على بدع الخوارج في الإمامة والوعيد ، وعلى بدع العجاردة في حكم الأطفال وحكم القعدة والتولى والتبرى » (٦) .

وليس هناك الا القليل في هذا النص مما لا نستطيع استخلاصه من حكاية شعيب وميمون في كتاب مقالات الاسلاميين (٧) .

وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي يشبه كتاب الملل والنحل للشهرستاني في جوانب كثيرة ، الا أنه يفتقر الى النظرة الفلسفية العميقة التي يتحلى بها كتاب الملل كما أنه — أى كتاب البغدادي — أقل حياداً وموضوعية . ومع هذا ، فإن معلومات مفصلة يمكن الحصول عليها من أحد الكتابين أو كليهما . وقد ترجم الدكتور هلكن A. S. Halkin الجزء الثانى من كتاب الملل تحت عنوان Moslem Schisms and sects وعلق عليه وزوده بمراجع قيمة .

ويحتوى كتاب التنبيه للملأى — وقد نشر مؤخراً — على اشارات لكثير من الكتب التى تتناول الفرق لأبى عاصم خشيش Khushaishb من أسرم Asram ٩ ، وهو كتاب ذو أهمية كبيرة فهو أسبق من مقالات الاسلاميين للأشعرى بأكثر من نصف قرن ، ويضم تفاصيل غير متوافرة فى أى مصدر مطبوع . والجانب الوصفى (الذى يصف فيه آراء الفرق المختلفة ومعتقداتها) مختصر جداً ، كطبعة الكتب التى تتخذ موقف الدحض أو الرد على الأفكار الأخرى ، وهو يعتمد فى رده على مبادئ المذهب الحنبلى . وكتاب التنبيه يضم أيضاً اشارات للفرق وآرائها من مصدر آخر ذى قيمة ، ويعكس كتاب التنبيه وبعض مصادره التراث الثقافى للمسلمين من غير المعتزلة .

أما الكتاب المشهور باسم المنية وهو بمثابة فصل عن المعتزلة مسنل من كتاب أكثر تفصيلاً هو كتاب المنية والأمل الذى وضعه ابن المرتضى (المنوفى ٨٤٠هـ / ١٤٣٧ م) ، وقد نشره السير توماس ارنولد Arnold بعنوان المعتزلة وهو كتاب ذو قيمة كبيرة ، فهو لا يضم عملياً شيئاً عن العقائد الفلسفية والكلامية (اللاهوتية) لكنه غاص بالمعلومات التاريخية والتراجم لا نجدتها فى مصادر أخرى ، وقد استعنت به عند كتابتى للفصل الرابع بطبيعة الحال .

وكتاب الانتصار للخياط ليس كتاباً يتناول الهرطقة لكنه هو نفسه جزء من الخلافات والجدل كما أوردتها كتب الفرق والملل ، وهو رد على أفكار ابن الراوندى الذى انشق عن المعتزلة .

انه على هذا مصدر وحيد فذ لبعض جوانب المناقشات الكلامية (اللاهوتية) فى القرن الثالث للهجرة . وكان لمقدمة الدكتور نيرج Nyberg وملاحظاته (باللغة العربية) فائدة كبيرة .

وثمة مراجع أخرى كنت أرجع اليها بين الحين والحين يجدها القارئ فى ثبوت المراجع بآخر الدراسة .

(ب) مصادر عن الأشعرى :

المصادر الأساسية عن أفكار الأشعرى فيها يتعلق بالجبر تتمثل فى كتابيه : « الإبانة عن أصول الديانة » و « مقالات الاسلاميين » (٨) وقد تناول الأشعرى فيها ما أسماه « عقائد أهل الحديث والسنة » و « أهل الحق والسنة » وليس من داع للتشكك فى أن الآراء الواردة فى هذين الكتابين هى آراء الأشعرى (ليس من الضرورى أن يكون كل ما ورد فيها من معتقداته ، على أية حال ، فليس فيها إشارات الى صفات الله — على سبيل المثال) ، وسنتناول أفكار هذا الكتاب كثيراً فى الفصل السادس . وقد استندنا كثيراً إلى ترجمة الدكتور كلين Walter C. Klein لهذا الكتاب رغم ما شابها من أخطاء طفيفة أشار اليها الاستاذ طومسون W. Thomson فى دورية العالم الاسلامى Moslem world (٩) .

وجزاء من كتاب اللمع للأشعري قام بترجمته هل J. Hell (١٠) ،
لكن هذا الجزء لا يختلف كثيراً عما في كتاب الإبانة ، ونظراً لأن كتاب
اللمع غير متاح بسهولة في الوقت الحاضر لذا لم أرجع إليه الا قليلا .

ولم يثر البغدادي لأراء الأشعري كأفكار مستقلة عن أفكار أئسنة
في عصره . وأورد الشهرستاني في كتابه الملل والنحل قسماً عن
الأشعرية ، ويميز بين آراء المؤسس (الأشعري) وآراء أتباعه (أصحابه)
لكنه عملياً — لم يقدم لنا شيئاً عن آراء الأشعري في الجبر
Predestination.

(ج) مصادر عن الحنفية :

لأسباب لازالت غامضة لنا قاطعت كتب الفرق أصحاب المذهب
الحنفي ومن هنا كان علينا أن نرجع الى مصادر أخرى ، وربما كان
هناك ما يمكننا قوله لتفسير التوزيع الجغرافي للمذاهب (السنية)
ولتفسير المنافسة بين المذاهبين الحنفي والشافعي — ولحسن حظنا —
فإن لدينا مصادر حنفية تعود لفترة باكراً يمكننا الاطلاع عليها الآن .
مقد ترجم المستشرق فنسنك Wensinck هذه الوثائق المهمة
Creeds (*) وعلق عليها في مطبوع يحمل عنوان The Muslim Creed
وليس لدى ما أضيفه على تعليقات فنسنك الا أن ألفت الأنظار الى أن
هذا الكتاب لا يشير الا للمذهب الحنفي وليس لكل ما اتفق عليه
السنة . (ومن هنا يرى مونتهجرى أن الكتاب آنف الذكر يمكن أن يحمل
عنوان Hanafi Creed ولبس The Muslim Creed) .

١ — أول هذه المصادر هو الفقه الأكبر — ا ومادته متوفرة في كتاب
شرح الفقه الأكبر للماتريدي (سنتعرض له فيما بعد) وقد ناقش المستشرق
فنسنك — بشكل مقنع — أن هذه العقيدة (كما صاغها الماتريدي) ، رغم أنها
ليست من وضع أبي حنيفة الا أنه ثبت أنها مستخلصة من أقواله ، فيما

(*) Creed هي المقابل الانجليزي لقانون الايمان وهو مصطلح شائع في العقيدة
المسيحية — (المترجم) *

عدا — ربما — ما ورد في المقالة السابعة (١١) ، ونحو هذه العقيدة بشكل عام نحو « الإرجاء » أي اتخاذ موقف كموقف المرجئة وكان أبو حنيفة من بين أكثر جماعات المرجئة اعتدالا (١٢) . وقد نشكك عندئذ في أهمية الفسائفة فيما يتعلق بمقال عن موسى وعيسى (١٣) من غير المقنع نسبه هذا المقال إليه ، خاصة أنه من المؤكد أن غسان كان تلميذا لأبي حنيفة (١٤) ، وقد يكون أبو حنيفة قد اعترض على أفكار تلميذه هذه . والمقالة السابعة تكرر كذلك العقيدة التي تهم أصحاب الرأي وهو اتجاه أصحاب الرأي (ارتبط ارتباطا وثيقا بأبي حنيفة . وعلى هذا يمكن النظر للفقهاء الأكبر — باعتبارهم تقريرا دقيقا عن عقائد أبي حنيفة الأساسية وكذلك عقائد تلاميذه المباشرين ، وربما يعود — أي هذا الكتاب — إلى حوالي سنة ١٥٠ هـ .

٢ — كتاب وصية أبي حنيفة (١٥) الذي طبع في حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ وعلق عليه الملا حسين بن أسكندر الحنفي في المجلد نفسه الذي طبع به شرح الفقه الأكبر ، والابانة عن أصول الديانة للأشعري . ويفرد الحنفية بنسبة كنبر من المؤلفات مجهولة المؤلف لأبي حنيفة نفسه ، مما يسبب ارتباكاً للباحثين المعاصرين . ومن الواضح أن كتاب (الوصية) ليس من تأليف أبي حنيفة ، فالكتاب — فيما يرى فنسك — يعود — فيما يبدو — إلى فترة زمنية وسطى بين زمن أبي حنيفة وأحمد ابن حنبل ، وربما كان يعود إلى السنوات الأخيرة من تلك الحقبة أي حوالي ٢٠٠ هـ (١٦) (ناقشنا علاقة مؤلف كتاب الوصية أو مؤلفيه بالمذاهب المختلفة في القسم السادس من الفصل الخامس من هذه الدراسة) .

٣ — الفقه الأكبر — ٢ ، وقد طبع في المجلد نفسه كسابقه وعلق عليه أبو المنتهى ، وكانت النتائج التي انتهى إليها فنسك فيما يتعلق بباريخ تأليف الكتاب وحقبه مؤلفه غير مقنعة ؛ لأنه لم يضع في اعتباره الخلافات بين الأشعري ومذهب أبي حنيفة ، رغم أنها خلافات داخلية بين أهل السنة . وبينما لاحظ فنسك أنه ليس ثمة أدلة كافية على نسبة الكتاب للأشعري (١٧) إلا أن الحقيقة الواضحة هي أن هناك أدلة

مدركه يؤكد انه ليس للأشعري ، ان الكتاب ليس من تأليف الأشعري
سوى سبيل الجزم فدراسة المباحث الواردة بالكتاب بالتفصيل تبين
اختلاف كبير من أفكارها عن أفكار الأشعري وأتباعه . وعلى أية حال .
بعد بوقنت المحنويات الفعلية مناقشة جيده وجرى ربطها بمحنويات
وسقن دواى صلة قوية بها .

أولى هابن الويقنين هو كتاب العقيدة الطحاوية الذى طبع في
حلب سنة ١٣٤٤ هـ بعنوان بيان السنة والجماعة وقد ترجم هذا الكتاب
الى الألمانية والإنجليزية (١٨) ، ويذهب هذا الكتاب الى ان ما به هو
سفاد أهل السنة والجماعة فيما انفق عليه أبو حنيفة وأبو يوسف
ومحمد بن الحسن الشيباني (١٩) ولأن الطحاوى ولد سنة ٢٣٠ هـ ومات
سنة ٣٢١ هـ — وفقا لما ورد بترجمته الملحقه بكتاب بيان السنة —
مربا جرى تأليف العقيدة الطحاوية في احد الاعوام السابقة على سنة
٣٠٠ هـ . ويلاحظ أن صفحة العنوان تحمل اسمه هكذا : أحمد بن
جعفر ، بينما تشير مصادر أخرى الى أن اسمه هو أحمد بن محمد بن
سلمه أبو جعفر .

والوثيقة الثانية تتمثل في كتاب شرح الفقه الأكبر . وقد نسب هذا
الكتاب الى الماتريدى . في طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ لكن مخطوط
الكتاب بالقاهرة ينسب الى مؤلف يدعى (أبو اللبث السمرقندى) (٢٠) .
وقد رفض نفسنك أن يكون الماتريدى هو المؤلف لكنه أكد أنه — أى
الكتاب — من تأليف واحد من الماتريدية الحنفية (٢١) . ويبدو أن هذه
النتيجة معقولة رغم أن أحد البراهين التى قدمها هى أن الماتريدى قد
ذكر بالاسم في الكتاب وهو دليل غير حاسم تماما فمؤلفو هذه الفترة
يشيرون أحيانا الى أنفسهم بالاسم في مؤلفاتهم (٢٢) . كما أنه ليس
من الضروري أن يكون علماء سمرقند أبناء روحيين للماتريدى (أتباعا
له) لكن الاشارات للأشعرية كفرقة ، وحقبة العقائد والأفكار المنسوبة
اليهم لم تحدث الا بعد جيل من موت الأشعري ، ولم تتطور هذه الأفكار
الا قليلا بعد موته . ومن ناحية أخرى ، فاننى أميل للظن أن هذا الكتاب
لا يمكن أن يكون متأخرا عن ذلك (أى من جيل من موت الأشعري)
مقد ورد في هذا الكتاب أسماء الفرق بأسمائها الاولى ، كالعديلة والمجبرة

والنسكاكية وهى مصطلحات انتهت ولم بعد بسجدهم بعد ذلك . و يبدو انه نظر للأشعرية كفرقة مستقلة بماها عن « أهل السنة والجماعة » ومن المحال أن نصيغ أية نتيجة محدده بدون قراءة المخطوطات المخلفة وهو أمر غير ميسر في الوقت الحاضر ، الا أنني أوقع أن المؤلف سيكون نلميذا للماتريدي من الجيل الأول أو الثانى ، وقد أشرت إليه في القسم الرابع من الفصل السادس هكذا : « الماتريدى » وجعلته بين فاصلين .

وهذه الوثائق الحنفية الثلاث : « العقيدة الطحاوية » و « السمة الأكبر — ٢ » و « شرح الفقه الأكبر » تتفق في نقاط محدده ، منها : رفض المغالاة في مسألة « الجبر Predestination » والتأكيد على أن صفات الله هى صفات فعلية ، والطحاوى ، من المفترض أنه صاحب الوثيقة الحنفية الأقدم من بين هذه الوثائق وهو لم يستخدم مصطلحات مسمه في شرح المسألة الأخيرة — صفات الله ، وإنما راح يقول ببساطة ان الله « خالق » قبل أن يخلق (٢٣) . . وفيما يتعلق بمسألة نطق الانسان بالقرآن أو كتابته له ، اتخذ موقفا متحفظا — ربما أكر بحفظا مما هو وارد في الكتاب المشار إليها آنفا باسم وصبة أبى حنبله (٢٤) .

وثمة عدة مروق طفيفة بين « الفقه الأكبر » و « شرح الفقه الأكبر » وهى خلافات في نطاق جماعات المذهب الحنفى ، أى أنها حلافات داخل نطاق المذهب الواحد . ومن هنا فالمعتيدة القائلة بأن الانبياء مبرأون من الخطايا أو الذنوب كبيرها وصغيرها تشفع بالقول أنهم قد يركبون الأخطاء كما أن النحراخ يفسرون ذلك بالقول بأن أخطاءهم لا تعدو كيوها زلات (٢٥) ووجهات نظرهم فيما يتعلق بنطق الانسان للقرآن وكونه — أى هذا النطق — مخلوقاً فيها خلاف (أى أن وجهات نظرهم مختلفة في هذا الأمر) لكنهم جميعا يعارضون ما ورد بهذا الشأن في مقالات الأشعرى ، وما ذهب إليه الأشعرية (٢٦) .

ومعظم ما ورد في الكتب المعاصرة عن وجهات نظر الماتريدى . ما حوذك من كتاب الروضة البهية لأبى عذبة المكتوب سنة ١١٢٥ هـ / ١٧١٣ م وطبع في حيدر أباد بعد طبع المجلد الحاوى على كتاب الابانة بعام (٢٧) .

رسّمل الكتاب على حوارات ومناقشات بين الأسعرية والماتريدييه
الا أنه ركر على وجهات نظر المؤسسين وان كان قد أشار لعدد من
أنباعهما خلال عدة قرون ، وقد عزا الكتاب كبرا من أفكار الماتريدييه
ببساطة إلى أبى حنيفة . وقد جرت الانساره للماتريدييه عند ساول
القضية السابقة فى الجزء الأول (عن الكسب) والقضية
النانة فى الجزء الثانى (عن : هل يعرف الله بالوحى أم بالعقل ؟)
وقد تردد اسم الماتريدى نفسه فى القسم الأخير — بشكل عرضى ، وان
اربط اسمه أكثر بقضيتين هما : الصفات الفعلية لله عز وجل ، وقضية ما
إذا كان القرآن المسموع هو كلام الله غير المخلوق .

وأبو عذبة باحت ذكى وملم ؛ لكنه كان قلما جدا محافة القليل من ساس
الفروق بين المداهب والفرق المختلفة ، فقد كان واعبا على نحو مبالغ
فيه بهذه الفروق ، ومن ذلك أنه وضع أن ما يتعلق بالصفات الفعلية لله
(سبحانه) لم يكن من عناد الحنفية تبل الماتريدى (وهذا ليس صحيحا
سهما فقد وردت هذه العقيدة فى الطحاوى لكنه تناولها بلفظ غير
اصطلاحية) ، وورد فى الصفحة ٦٧ حوارات ومناقشات بين الأسعري
واباعه يتضح منها وجود بعض احتلامات بينهم) . وعلى أية حال ،
بقى حقيقته أن أبا عذبة لم يكن أقرب للفرقة الزمنية التى يكتب عنها
وقد أخذ عن « الوصية » و « الفقه الأكبر » — ربما الجزء الثانى (٢٨) ،
كما أورد فقرات من « شرح الفقه الأكبر » أو عمل شبيه به (٢٩) .

وأخبرا ، فان أبا عذبه لم يقدم لنا الا القليل خاصة فيما يتعلق بالفتره
الباكرة « القرنين الثانى والثالث للهجرة » . الا أن هناك احتمالا أنه
نقل — بين الحين والآخر — عن كتب لم تعد مناحة لنا الآن . فقد ذكر
قطوفا من كتاب التوحيد للماتريدى عن كلمة الله ، لكن هذا لا علاقة له
بموضوع كتابنا هذا ، وهذا بقودنا الى أن كل ما ورد عن الماتريدى فى
الكتابات المعاصرة لا بد أن نلقاه بحذر شديد ، طالما لم يكن هناك
اقتباسات مقبولة من مصادر عربية موثوق بها .

هوامش الفصل الأول

- (١) انظر Die Philosophischen Systeme - passim.
- (٢) انظر Micknell, Thirty nine Articles (1939), p 286
- وعلى هذا فالموقف المسيحى الرسمى لا يوافق دون قيود على مبدأ حرية الارادة .
رغم أنه من المفترض - بشكل عام - أنه يؤيد هذه الفكرة .
- (٣) Schrothmann See bibliography
- (٤) مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢ من الطبعة التى اعتمد عليها وات .
- (٥) المرجع نفسه .
- (٦) الملل والنحل للسهرستائى ، ص ٩٧ .
- (٧) مقالات الاسلاميين للأشعرى ، ص ٩٤ .
- (٨) مقالات الاسلاميين ، ٢٩٠ - ٢٩٧ ، الامانة ، ٧ - ١٣ (الترجمة ٤٩ - ٥٥) .
- (٩) دورية العالم الاسلامى Muslem World 242-260 (1942). XXXII
- وتصم هذه المقالة معلومات طيبة عن الأشعرى والجهمية .
- (١٠) Von Mohanmed bis Ghazali 40-60
- وتوجد تفاصيل كاملة فى مقدمة الدكتور كلىن Klein التى صدر بها ترجمة
لكتاب الامانة .
- (١١) Muslm Creed, 123.
- (١٢) مقالات الاسلاميين ، ص ١٢٢ والملل والنحل للسهرستائى ، ص ١٠٥ والنوحتى
فرق الشيعة ، ص ٧ ، ١٠ ، ١٣ .
- (١٣) الدويختى ، ص ١١٤ .
- (١٤) مقالات الاسلاميين ، ص ١٢٨ وما بعدها .
- (١٥) Muslm Creed, 125-187
- (١٦) نفسه ، ١٨٧ .
- (١٧) نفسه ، ٢٤٦ .
- (١٨) انظر قائمة المراجع .
- (١٩) البيان ، ح ٢ ، أبو عبد الله بن محمد الحسن هو بلا شك تصحيح لاسم
أبو عبد الله محمد بن الحسن .
- (٢٠) Muslm Creed, 284
- (٢١) نفسه ، ص ١٢٢ وما بعدها .
- (٢٢) الملطى فى « تنبيه » .
- (٢٣) بيان ، ص ٢ وما بعدها .

القضاء والقدر

- (٢٤) نفسه ، ص ٣ وما بعدها .
- (٢٥) شرح الفقه الأكبر - ٢ ، المقالات ٨ ، ٩ .
- (٢٦) الفقه الأكبر - ٢ ، المقالة ٣ ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٣ ، مقالات الاسلاميين -
المقال ٨ .
- (٢٧) لحصد Spiln في كتابه تلخيصا غير دقيق وترجم فقراته
بشكل غير محكم لكن Horton ترجمه ترجمة دقيقة في كتابه Systemc ، ص ٥٢٩ .
- (٢٨) الروضة ، ص ١٩ وما بعدها .
- (٢٩) ح ١ . قضية ١ (في الاستثناء) ، ص ٦ - ٨ ، المرجع
- ملحوظة :** ذكرنا بعض المصادر بشكل مختصر اما العناوين الكاملة فدى قايده المراجع
اجر الكتاب .

الفصل الثانى

اتجاهات متقابلة فى الاسلام

الاساس الاول للإسلام هو الوجود الحى لإله واحد قوى عظيم
ذى سلطان أوحى الى محمد (ﷺ) ، وقد تبلورت تجربة الوحي هذه
فى القرآن (الكريم) ، ويعكس تاريخ تفسير القرآن تطور الفكر الإسلامى
ونموه (١) وينطبق هذا على الفتره التى ندرسها كما ينطبق على أئمة
مسره زمنه أخرى ، لكن هذه الحقيقة قد جرى النعمية عليها والباسها
دوماً من الغموض بسبب أن معظم معلوماتنا ، ما هى الا نتيجة النتائج التى
انتهت اليها المناقشات وليس نتيجة للمناقشات نفسها (المترجم :
بسمير أوضح نتيجته الاعتماد على مصادر ثانوية لا على الأصول نفسها).

وعلى أية حال ، فالقرآن (الكريم) ليس هو الأساس الوحيد
للاسلام كما اعترف المسلمون أنفسهم منذ زمن باكر ، فالسنة متمثلة فى
احاديث الرسول (ﷺ) هى المصدر الثانى (المترجم : النص : هى
مصدر آخر من النوع نفسه) وتعود السنة الى زمن تجربة محمد
(ﷺ) مع النبوه ، لكن الأحاديث ليست وحيا مباشرا وانما هى أقوال
لهمه .

فالقُرآن (الكريم) والسنة (المسرفة) مهملان كلا متكاملان — على
نحو أو آخر — ظهر منه النسيج الإسلامى ، لكن اذا نظرنا لهما
(القرآن والحديث) — على قدر ما نقدر من موضوعية — كقريبين
بصرف النظر عن المنطلق الإسلامى ، ووضعنا فى اعتبارنا الكلمات
بقيمتها أو بمعناها الظاهري الواضح ، فنسظهر لنا اختلافات عميقة
لا بد من متابعتها نظراً لأهميتها وضرورة توضيحها فى هذه الدراسة .

١ — القرآن (الكريم)

في القرآن — إذا نظرنا الله كوحده متكامله — ما يشير الى فكره الجبر وهيمنة الله سبحانه هيمنة مقدسة (الهية) على كل شيء ، كما نجد أيضا ما يشير الى مسئولية الإنسان ، وقد انتهى المستشرق فنسك — بعد توضيح هذه النائية الى أن هابن المكربين موجودان بوضوح في القرآن (٢) :

(١) المسئولية البشرية أو مسئولية الإنسان عن عمله : أن فكره اليوم الآخر أو يوم الحساب — وهى فكره ظاهره واصحه في السرر القرآنية الى نزلت في الفتره الباكره — سيكون بلا معنى اذا لم نفر بمسئولية الإنسان عن عمله ، فلا بد أن الإنسان مسئول عما رايه من أفعال لأنه سيجازى عن الخبر حبرا وعن الشر ثرا ، مالحذيرات الى بطف بها الرسول (ﷺ) ودعوه الناس الى التوبه عما فدمت أيديهم من المعاصى لاقت منهم قبولا وفجرت فيهم طاقات الاستجابة .

● « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعبدا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يسمعنوا بعبا كالمهل يتسوى الوجوه بئس الشراب وسامت مرتفقا (٢٩) ان الدين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نصبع أجر من أحسن عملا (٣٠) أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون سابا حضرا من سندس وإسنبرق متكئين فيها على الأرائك نعم النواب وحسنت مرتفقا (٣١) » — سورة الكهف .

● « ونصع الموازين الفسط لدوم الفامه فلا تظلم نفس سدا وان كان مثقال حبة من خردل أنبنا بها وكفى بنا حاسبين (٤٧) » — سورة الأنبياء .

● « ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون (٥٣) فاليوم لا تظلم نفس تسبئا ولا تجزون الا ما كنتم تعملون (٥٤) » — سورة يس .

ومن هذه الآيات بسخن أن القرآن الكريم يفسد الإنسان ككسب
(مسئول) .



(ب) الهيمنة الإلهية Divine Omnipotence يقدم لنا القرآن
الله سبحانه كرم عظيم جليل للعالمين ، وهيئته قائمه على
قدرته على الخلق His power of Creating وربما كان أكثر السعيراب
أحكاما هو ذلك الوارد في سورة النوري / آية ٤٩ وما بعدها :

● « لله ملك السماوات والأرض بخلق ما يشاء يهب لمن يشاء
إنانا ، ويهب لمن يشاء الذكور (٤٩) أو يزوجهم ذكرا وإناثا ويجعل
من يشاء عقمها إنه علم تقدير (٥٠) .. » .

فالناس تابعون تبعه كاملة لهذه القوة العليا المسيطره المهيمنة
— فوه الله . انهم لا يستطيعون أن مانوا بأى أمر الا أن يشاء الله — على
الأقل بمعنى الاذن أو السماح به .

● « أن هذه تذكره فمن شاء اتخد الى ربه سبيلا (٢٩) وما يشاءون
الا أن يشاء الله أن الله كان علما حكما » — سورة الانسان .

● « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا أفأنت بكره الناس
حتى يكونوا مؤمنين (٩٩) وما كان لنفس أن تؤمن الا بأذن الله ويجعل
الرجس على الذين لا يعقلون (١٠٠) » — سورة يونس .

● « وما يشاءون الا أن يشاء الله رب العالمين » آية ٢٩ —
سورة التكوير .

وبما آية بالمعنى نفسه في سورة الانسان الآية ٣٠ . وآية أخرى
في سورة المدثر ذات معنى قريب وهي الآية ٥٦ (وما يذكرون الا أن
يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المفرة) .

وفي المرات التي تعرض فيها القرآن الكريم للمقدرة الإلهية أو المشئنة
المطلقة لله (سبحانه) في كمالها المطلق أو في أقصى ما نكون ، نجد أن
المسؤولية الإنسانية قد جرى استبعادها تماما ، وهذا واضح في قصة
(لوط) عليه السلام :

● « فأنجيناه وأهله إلا أمرأته قدرناها من الغابرين (٥٧) وامطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين (٥٨) » — سورة النمل .

(ج) وبالإضافة للمفاهيم الأساسية لفكرتى الجبر والاختيار أو الهيمنة الالهية والمسئولية البشرية ، نجد سلسلة من الأفكار المتنوعة عنهما مثل : فكره هداية الله guidance والإضلال leading astray والخذلان abandonment والطف favour والعون (عون الله ومساعدته) Succour ، وقد لعبت هذه الأفكار فى المناقشات المعاصرة حول قضية الجبر والاختيار دوراً مهماً . وقد تسفل محمد (ﷺ) خبراً بأن كسبرين من المستمعين اليه كانوا لا يابهون لتحذيرانه ولا يؤمنون بالله . وقد تعرض القرآن (الكريم) فى جانب كبير منه لقضية الكفر والابتن ، ويركز بعض الآيات على الجوانب المتعلقة بعنايه الله Godward.

● « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنها كائناً بصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » سورة الأنعام / آية ١٢٥ .

● « واذا قال موسى لقومه يا قوم لم تؤدوني وقد عملتم أنى رسول الله اليكم فلما زاحقوا أزاح الله قلوبهم واتتبت القوم الفاسقين » سورة الصف / الآية ٥ .

● « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون » . سورة النحل / آية ٩٣ .

● « ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون » . آل عمران / آية ١٦٠ .

● « واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يسنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا نعتنم الشيطان الا قليلا » . سورة النساء / ٨٣ .

● « ... من يهد الله فهو المهتد ومن يضل فلن تجد له وليا مرشدأ » . سورة الكهف / آية ١٧ .

● « يا ايها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم » . سورة النور / آية ٢١ .

(*) أسرار المؤلف الى الآية ١٠٣ فى السورة رثم ١١ لكنا لم نحدد الآية التى أشار إليها وهذا بعض خطأ مطبعيا
 «We wronged them not but they wronged themselves», 11, 103.

(د) الختم ، ومصطلحات أخرى :

توصف حالة العمى والضلالة ، وعدم المقدرة على فهم تحذيرات الله سبحانه عندما مجد البشر أنفسهم وقد أضلهم الله باسم « الختم » ؛ بمعنى أن الله قد ختم على قلوبهم أو أغلقها فلا تستجيب ، وقد يكون هذا التعبير ذا معنى مجازي ، وفي بعض الأحيان يجرى الحديث عن « الختم » لمجرد الدلالة على مقدرة الله ، وفي أحيان أخرى يكون « الختم » نسجة لكفر الإنسان . والآيات التالية توضح هذا المعنى :

● « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (٦) ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » — البقرة / الآيتان ٦ و ٧ .

● « ... ونفخ في الصور نجمعناهم جميعا (٩٩) وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا (١٠٠) الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا (١٠١) .. » سورة الكهف / الآيات ٩٩ — ١٠١ .

● « وما أرسلنا في قرية من نبي الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم بضرعون (٩٤) ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس أباءنا الضراء والضراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون (٩٥) ولو أن أهل القرى آمنوا وانفقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون (٩٦) أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسناد بياتاً وهم نائمون (٩٧) أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسناد ضحى وهم يلعبون (٩٨) أفأمنوا مكر الله فلا يأتين مكر الله الا الخسرون (٩٩) أولم يهد للذين يرتون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون (١٠٠) .. » — الأعراف / ٩٤ — ١٠٠ .



(ه) الأجل :

الله (سبحانه) باعتبار أن بيده الحياه والموت هو دوما المسئول عن تحديد تاريخ الوفاة ، وباللغة الاصطلاحية فإن **الأجل** بيد الله وفيما يلي الآيات الدالة على ذلك :

● « هو الذى خلقكم من طين نم فحى أجلا ، وأجل مسمى عبده سم أنتم تموتون » — سورة الأنعام / الآية ٢ .

● « ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » سورة الأعراف / آية ٣٤ .

● « ولن يؤخر الله نفساً اذا جاء أجلها والله خبير بما يعملون » سورة المنافقون / آية ١١ .

(و) الرزق :

اهتم علماء الكلام والفقهاء بموضوع « الرزق » بمعنى ما يقدمه الله لعباده حتى يبقوا على قيد الحياة ، وارتبط الرزق بقضية « الجبر » ، وتعتمد المناقشات المتعلقة بهذا الموضوع على الآية القرآنية التالية :

● « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين » سورة هود / آية ٦ .



استعرضنا فيما سبق المفاهيم القرآنية المتعلقة بالجبر والاختيار أو الهيمنة الالهية التى لا بد منها ، من ناحية والمسئولية البشرية من ناحية أخرى . كما تناولنا مصطلحات أخرى لصيقة بهذا الموضوع . حظت أن الاقتباسات (الآيات) التى أفردناها ذات معنى عام ، لكنها تعبر — بلا زيف — عن روح القرآن (الكريم) (٣) .

٢ — حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)

استعرض احاديث الرسول او حتى قطاع منها يوضح أنها تحوى مادة كثيرة وافكارا عديدة غير واردة فى القرآن الكريم (المترجم :

ما يتعارض مع القرآن الكريم يرفضه المسلمون باعتباره موضوعاً أو مكذوباً على رسول الله (ولا نهدف هنا لتقديم حصر تساميل لكننا سنقدم — ببساطة — بعضاً منها تتناول فكرة الجبر على نحو غير قرآني لم يذكر في القرآن .

(أ) اللوح المحفوظ : The heavenly Decrees

القلم : الفكرة الشائعة أن كل ما يحدث في العالم قد جرى تدوينه في ماضٍ سحيق وأحبنا يمزى هذا ما نشره إلى الله وأحبنا ينسب إلى القلم الذي يدون في اللوح المحفوظ (٤) :

جاء سراقته بن مالك فقال : يا رسول الله ! بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن . غيم العمل اليوم ؟ أميما جفت به الأقالم وجرت به المقادير أم فميما نستقبل ؟ قال : « لا . بل فميما جفت به الأقالم وجرت به المقادير » قال : فغيم العمل ؟ . قال : « اعملوا فكل ميسر » / صحيح مسلم / كتاب القدر — الحديث ٨ (٥) .

(ب) ما تؤمر الملائكة بكتابته :

عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله (ﷺ) أخبرهم « أن خلق أحكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة ، ثم يكون علقه — مثل ذلك — ثم يكون مضغه — مثل ذلك — ثم يبعث الله الملك . قال فيؤمر بأربع كلمات يقال : اكتب أجله ورزقه وعمله وثقى أم سعيد ، ثم ينفخ فيه الروح » (*) (٧) .

(ج) العبرة بخواتيم الأعمال (**) :

قال الرسول ﷺ : « أن أحكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وأن أحكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخلها » .

(*) المترجم . النص من سنن ابن ماجه .

(**) أورد المؤلف مزيداً من الأحاديث لتأكيد هذه الفكرة ، وقد اكتفينا بحدِيث واحد لدواعي الاختصار ، وقد أشار إليها في الحواشي بالارتام (٨) ، (٩) ، (١٠) .

(د) ما أصابك لم يكن ليخطئك :

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول :
« كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين
الف سنة وعرشه على الماء » رواه مسلم في الصحيح ، وفيه دليل
على أن خلق العرش سابق على خلق القلم ،
وهذا أصح القولين لما روى أبو داود في سننه عن أبي حمزة الشامي
قال : قال عباده بن الصامت لابنه : يا بني ، انك لن تجد طعم الإيمان
حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ،
سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله القلم ، فقال له :
اكتب ، فقال : رب وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى نفوس
الساعة » يا بني : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من مات على غير
هذا فلس مني » (*) .

وكتابة القلم للقدر كاتب في الساعة التي خلق مبها لما رواه الإمام أحمد
في مسنده من حديث عباده بن الصامت ، قال : حدثني أبي قال : دخلت
على عبادة وهو مريض اتخايل فيه الموت فقلت : يا ابتاه أوصني واجتهد
لي ، فقال أجلسوني ، فلما أجلسوه قال : يا بني ، انك لن تجد طعم
الإيمان ولن تبلغ حق حقيقة العلم بالله تبارك وتعالى حتى تؤمن بالقدر
خير وشره . قلت : يا ابتاه ، وكيف لي أن أعلم ما خير القدر وشره ؟
قال : تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك ،
يا بني ، اني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله تعالى
القلم ثم قال اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن الى يوم القيامة ،
يا بني ان مت ولست على ذلك دخلت النار » (١١) .

(هـ) آدم وموسى :

.. عن النبي ﷺ انه قال : « احتج آدم وموسى — صلوات الله
عليهما — فقال موسى : يا آدم خلقتك الله ببدن ، ونفخ فيك من روحه ،
وأخرجتم من الجنة ؟

(*) نقلنا الأحاديث التي ذكرها المؤلف بأسانيدها .

قال : فقال آدم — عليه السلام — أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته ، تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق السماوات ، قال : فحج آدم موسى (١٢) « (*) .

★ ★ ★

٣ — المقابلة بين القرآن والحديث

تعد الاقتباسات التى أوردناها آنفا من القرآن (الكريم) والحديث النبوى (الشريف) كافية لتؤكد لنا أن هناك الى حد ما ما يمكن أن نطلق عليه « النظرة الجبرية » أو النظرة التى تؤكد خضوع كل شىء لأمر الله وهيمنته *Predestination view* لكن حتى عندما كانت نظره القرآن ونظرة الحديث تبدو متقاربتين الا أن التأمل الدقيق يوضح وجود فروق بين كلتا النظريتين وهذا السقابل أو الاحلاف ذو أهمية كبيرة : لأنه خلاف بين الركيزتين الأساسيتين للإسلام (القرآن والحديث) .

فالفرق — باختصار — هو أن محور الاهتمام فى القرآن (الكريم) متمركز حول مشيئة الله ثم — على نحو أقل — تبعية الإنسان لهذه القوة العظمى الهائلة (الله سبحانه) بينما نجد أن الإنسان فى الحديث قد حددت حياته منذ البداية (قدمت ماهيته على وجوده — المنزجم) ، ولا تشير الأحاديث النبوية كثيرا الى دور كبير للإنسان ازاء القضاء والقدر . والقرآن الكريم من خلال نظره التوحيدية — يركز على أن مجرى الأحداث فى العالم وفى الحياة البترية يحكم فيها الله سبحانه برحمته وعدله ، فرحمته وعدله سبحانه من الأمور المؤكدة وإن خفى مغزاها على البشر فى بعض الأحيان .. فالأحاديث — رغم ذكرها لله سبحانه الا أنها تميل أحيانا لمفهوم القدر كما كان سائدا قبل الإسلام

(*) المترجم حققنا النص من كتاب الأسعري الامانة عن أصول الديانة ،

(المرجم : المعنى عريب وغامض وغير صحيح ولا بد أن حللا ومع في الصياغة واليك النص الإنجليزي :

Tradition, though they mention God, at times tend to be atheistic).

والحقيقة الظاهرة هي أن الحياة البشرية محكومة ومحددة ، وينسار للقوى المتحركة (في الأحاديث النبوية) في الغالب بشكل عامض وسرى مل : « القلم » و « السجل » وفي بعض الأحيان لا يشار إليها — اى الى هذه القوى — كما في النص (ما أصابك لم يكن ليخطئك) (١٣) .

واميل الى توضيح ذلك كالتالى :

١ — ان هذه الاشارات تعود الى نظام من الافكار كان شائعا بين العرب والتعوب المحيطة بهم قبل الاسلام .

٢ — ورغم شجب القرآن الكريم واعراضه على افكار متشابهه ، فقد ظل المسيحيون يؤمنون بامكار كهذه ، بل لقد تفلقت هذه خاصة كلمة (دعو) ، تنطوى داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر السنة .

وتقديم دليل على العنصر الاول الذى اوردناه آنفا يخرج عن نطاق هذه الدراسة لكن ربما كان من الضرورى بشكل ملح أن نورد الدليل التالى كما ذكره فسنسك :

« عقيدة السنة المتعلقة بشريعة الله . . تعتمد على اساس سلمية عريضة كما يثبت التراث الدينى البابلى والاسرائيلى ، ذلك التراث الذى لا ينظر فقط لوسائل الانسان وطرائقه وانما لجرى الاحداث فى العالم باعتبارها نسخة طبق الاصل لما سبق تسجيله منذ فترة طويلة جداً فى الكتب السماوية ويقصد بها الألواح المحفوظة — الألواح السماوية heavenly tablets » (١٤) .

وثمة فحص منفصل — خاصة بتتبع الشعر — قلم طيوسه دارس ألمانى شلب سنة ١٨٨١ (١٥) . فقد تتبع هذا الدارس فكرة القضاء

والقدر أو الجبرية عند العرب Arab fatalism في جذورها داخل فكره الزمن ، فوجد أن كثيراً من الكلمات الدالة على الزمن time خاصة كلمة (دهر) ، تنطوي داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر أو « الجبر » ، وكلمة (الدهر) ربما تعنى الزمن .

يقول هذا الدارس :

« .. ويظن دائماً أنها تعرض لقوى معينة فالكلمة نابراً ما معنى مجرد الزمن وحده ، .. وإنما وبدون استثناء نجدها تنطوي على أمر يسبب الحظ السعيد أو الحظ السعس ، الذي يتحكم في وجود الإنسان ويدبر مسار حياته على نحو يستحيل معه الهروب منه . ليس ذلك أيضاً هو معنى القدر أو القضاء والقدر أو القسمة والنصيب destiny ؟ (١٦) .

وقد كرر كثيراً من هذه الأفكار باحثون آخرون منهم نيو دور نولدكه (١٧) Theodor Nöldeke :

« ثمة من يتخيل على المستوى العام أن الزمن — بمعناه المجرد هو السبب في كل السعادة الأرضية كما أنه السبب — على نحو خاص — لكل البؤس والشقاء على هذه الأرض .. فالشعراء مستمرون في نسبة الأفعال للزمن (أو الدهر) وقد يشيرون إليه بكلمات أخرى (كالأيام) أو (الليالي) أو (الأيام والليالي) والزمن هو جالب سوء الحظ ، وهو مسبب التغير الدائم وهو « يعرض » وهو يسبب البلى والقدم ، كما أنه يقتل السهام ولا يخطئ هدفه أبداً ويستقط الأحياء ... الخ وفي مثل هذه الحالات نكون مضطرين غالباً إلى اعتبار (الزمن) مرادفاً (للقدر) وهو ليس أمراً صحيحاً تماماً ؛ ذلك لأن الزمن هنا هو عامل فاعل بذاته وليس عاملاً تحركه قوة أخرى .. لكن لا بد أن نذكر أن العرب لم يفرقوا دائماً بوضوح بين قوة الزمن أو سلطان الزمن من ناحية والقضاء والتدبر من ناحية أخرى ، ففكرة القضاء والقدر fatalism عند الشعراء — كما قد نتوقع — لا هي مصاغة صياغة واضحة ولا هي متناولة على نحو متماسك ومتناسق ..

أما ما يتعلق بموضوع الجبر والاختيار فهو بعيد نهائياً عن حديثنا هنا .

وفكرة القضاء والقدر الجاهلية أو الزمن المجرد (*) impresonal time التي لا بد أن نعرض لها ليست هي بالضبط ما نجدتها في الأحاديث النبوية وإن كانت تتمشى بعمق مع كثير منها ، لما ورد في الأحاديث عن كون الأمور مقدرة أو جرى التخطيط لها سلفاً أو أنها تسير في مسار حتمي لا مكال منه ، هي فكرة قريبة جداً من فكرة (الدهر) التي كانت شائعة في الشعر الجاهلي ، وقد رصد القرآن الكريم هذه الفكرة الجاهلية بوضوح لكنها ، أي فكرة الدهر ، لا وجود لها في الأحاديث النبوية المعتمدة :

« وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » . سورة الجاثية / الآية ٢٤ .

والتقابل بين الجبر بمعناه البوحيدي theistic predestination كما ورد في القرآن الكريم وفكرة الزمن المطلق (الفاعل بذاته) في الجاهلية الذي يقوم بدور القضاء والقدر — هذا التقابل بنضح بشكل أكثر عندهما ننظر اليه في ضوء سلسلة الصراعات بين دين محمد ﷺ . (الاسلام) ونظرة معاصرة ، وقد وضع المستشرق جولد تسيهر Goldziher في كتابه دراسات عن الإسلام Muhammedanische Studien الاتجاهات المتعاقبة بأن ضرب مثالا بالكلمتين : مروه (**) manliness ودين Religion ، فرغم ان الكلمتين تتفقان في بعض الجوانب كضرورة الاخلاص ومراعاة الحق الا ان مضمون الفضيلة في كل منهما متناقض . فالعرب يؤمنون بدمع الشر بالشر لكن محمدا ﷺ دعا للتسامح كما وضع قيوداً على العرب (وعيّرهم) ، نحد من عدد النساء اللاتي يجوز الاستمتاع بهن ، كما فرض نظاماً من الصلوات ، وهو نظام لا يتفق مع مفاهيم (الروة) الجاهلية ، وقد قدم لنا جولد تسيهر « المحارب من وسط شبه الجزيرة العربية يفخر بشجاعته وبسالة رفاقه » لكنه لا يبدى

(*) أي الزمن الذي لا ينسب فعله إلى قوة أخرى أو المثلّي للمجهول لكن ليس بالمعنى اللغوي للكلمة — (الملتزم) .
 (**) يضم الميم والراء وتشديد الواو وتضخيمه .

امتناناً لقوى علوية ولا يرجع إليها انتصاراته أو نجاحاته ، رغم أنه لا يستبعد تماماً الاعتراف بهيمنة هذه القوى العلوية أو سيطرتها . أنها فقط فكرة حتمية الموت التي وعّاها من خلال التجارب اليومية التي يمر بها — هي وحدها التي لم يمكنه ازاحتها من عقله ، والتي كانت تثير فيه أفكاراً كئيبة عن المآل أو المآل التي هي بمثابة صريات للقدر التي مضرب خبط عشواء دون هدف والتي لا يمكن الخلاص منها ، وضربات المآل أو المآل هذه قادرة على أن تحيل عدماً كل خطط البشر ، وإذا ما صادف العربي حظاً حسناً أدى هذا إلى زيادة أنانيته وزيادة ثقته بنفسه لكن حسن الحظ هذا لم يكن — على الأقل — بقوده للتدين أو إلى نوثيق روابطه بالدين « (١٨) » .

وسياق آيات القرآن الكريم التي سنوردها فعلاً توضح بجلاء إن الإسلام لا يعترض على النظرة لأسباب الموت فحسب وإنما على المنهج الشامل لحياتهم القائم على انكار الحساب والحياة الأخرى .

« ... أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (٢١) وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون (٢٢) أنرايت من اتخذ الله هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون (٢٣) وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون (٢٤) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا إئتوا بآبائنا إن كنتم صادقين (٢٥) قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولسكن أكثر الناس لا يعلمون (٢٦) والله ملك السماوات والأرض ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون (٢٧) .. » — سورة الجاثية .

فما ترغضه هذه الآيات هو بلا شك الاتجاه الذي كان سائداً في شبه الجزيرة العربية والذي مؤداه : دعنا نأكل ونشرب ونسعد أنفسنا ونموت غداً . وإلى هذا الاتجاه الكلي : العلي والديني يرجع مصطلح الجبرية fatalism وليس انطباقاً فقط — من تأمل نظري مؤداه أن

الأمور أو الأحداث مقدره سلفا ، أو مقررة قبل حدوثها (١٩) . وعندما يعتقد الإنسان أن كل شيء في حياته قد تقرر وتحدد بالفعل وبشكل نهائي — أو على الأقل كل ما هو مهم في حياته — مانه يفقد بذلك كل حافز للقيام بأية جهود قوية (أو عنيفة) أزاء أى شيء . انه سيرتك نفسه كريحشة في مهب الريح وسيرتك نفسه — بلا ارادة — حتى تأتي اللحظة التي يصل فيها الى المرتبة الاسمى ، وسيتخذ طريق المتع والمسررات ويتجنب طريق الآلام ، وسيسلك ايسر الطرق ولن يحاول تطويع الأمور الصعبة لانه لا يؤمن بإمكانية تطويع الأمور أو تفسير مسارها . كما أن ايمانه بالقدر سيدفعه لقبول الأمور التي يرى أنه لا مناص منها ولا مهرب .

والمقابل في نظرة القرآن الكريم للجبر ، سيجدها — بلا شك — ضد هذا الاتجاه السلس الذي يتخذ ذريعة للهروب من الشريعة :

« وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه أن أنتم الا في ضلال مبين (٤٧) » — سورة يس .

ومن هنا ، فإن القرآن (الكريم) يحكم على من يقولون ذلك بأنهم خطأ ، فأصرار القرآن (الكريم) على عظمة الله وهيبته وقوته لا يعنى — في الحقيقة — مرض اتجاه على محدد ، فانه هو الخالق المنسأى الذي يمكن أن يلجا اليه المرء ويلتمس حماه (٢٠) :

« وإن بمسالك الله بضر فلا كاشف له الا هو وإن يردك بخبر فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم (١٠٧) » — سورة يونس .

فمعنى الاعتماد على الله — كما هو وارد في القرآن الكريم — لا يمكن أن يكون دافعا للتبذل أو عدم التفاعل ما دام الله — سبحانه — يضع على كاهل البشر واجبات كلنفهم بها من طريق رسله .

ومن هنا وما دام القرآن الكريم لا يقدم لنا مفهوم انكار المسئولية الإنسانية ؛ فإن ما ورد في الأحاديث من مفاهيم عن دور الرمن المطلق (المجرد من القوى الالهية) وعن الجبر المطلق وانكار إمكانية الفعل للإنسان — ربما كانت هذه الأفكار الواردة في الأحاديث (المتناقضة مع ما ورد في القرآن) تعود في جذورها الى نظام فكري كان سائعا قبل الاسلام (أى أنها مجرد امتداد لأفكار جاهلية) (المترجم : ان صح ما يقوله المؤلف ، وان صح فهمه لهذه الأحاديث ، فإن الوثيقة الأولى لدى المسلمين هي القرآن الكريم الذى لم يثبت في أية لحظة ، حدوث تحريف به كما انتهت الى ذلك أبحاث المسلمين وغير المسلمين ، أما الأحاديث النبوية فقد لحق ببعضها الوضع باعتراف الباحثين المسلمين أنفسهم ، فالعبرة إذن بالروح القرآنى الذى يؤكد على مسئوليته الإنسان) وليس من الضروري أن يكون ما ورد في الأحاديث النبوية مطالباً تماماً للأفكار الجاهلية التى تنزع من الإنسان مسئوليته وتوكل كل شيء للزمن أو الدهر . وربما — في بعض الحالات ، كما اظن — استخدمت التعبيرات الجاهلية الدالة على الاتجاهات الجبرية في بيئة اسلامية ، لذا لا بد من التدقيق في الأحاديث النبوية لتعرف ما اذا كانت توجه لمعنى الجبرية أو نزع المسئولية الإنسانية أم لا .

وربما لم يكن مثيراً للدهشة كثيراً أن يكون ما وجدناه فعلاً من هذه الأحاديث منبأيناً تبايناً شديداً .

فهناك احاديث كثيرة ذات اتجاه جبرى محدد كما يتضح من الحديث الذى يسجل نقاشاً حاداً بين آدم وموسى عليهما السلام الذى أوردناه في الصفحات السابقة من هذا الفصل ، وهذه الأحاديث تنكر أية مسئولية بشرية . أما فكرة « الأوامر السماوية heavenly decrees » التى تميل الى رعاية فكرة الجبرية ، فإن هذا الاتجاه يتسم بشيء من التعديل عندما يتضح من التعبير أنها من أوامر الله سبحانه وتعالى ذاته وليست من فعل (القلم) كسلطة مستقلة أو كقوة فاعلة بمعزل عن الله سبحانه ، وفي هذه الحالة يبدو الفكر الإسلامى متوائماً يحاول تعديل الأفكار التى لم يستطع استئصالها تماماً . ولعل عبارة (ما أصابك لم

يكن ليخطئك) بتكوينها المجرد . (المبنى للمجهول بمعنى المطلق وليس بالمعنى اللغوي الدارج impersonal) تنمى — أى مثل هذه العبارة — الى نظام من الأفكار متعلق بالقضاء والقدر أو الجبرية ، وإن كانت مهمة روايات ترفض نسبة مثل هذه الاتسوال والأفكار للنبي (ﷺ) (٢١) أو محاولة اعاده توجيهها لالباسها لبوساً اسلامياً أو تضمينها معنى اسلامية ، أو اكسابها توجهها اسلامياً ، ومن هنا مفد تم تضمينها على نحو أو آخر في عقائد أهل السنة (٢٢) ، فثمة خلفية جبرية محددة في الأحاديث كذلك الحديث الذى يشير الى أن الكتاب (قد سبق) على انسان ما فدخل النار برغم أنه ظل يعمل عمل أهل الجنة مدة طويلة (انظر نص الحديث في الفقرة ج/٢ من هذا الفصل) وكحكاية المسلم الذى بدا — فيها يشير حديث الرسول ﷺ — أنه مسلم جيد ومن أهل الجنة ، وأنه مجاهد ، ثم كتب عليه أن يكون من أهل النار لأنه أنهى حناته بنفسه .

وهذه هي الأحاديث التى اشرنا اليها في أربع فقرات من أقسام القسم الثانى من هذا الفصل ، بينها هناك أحاديث أخرى — على النقيض منها — تمثل ما يمكن تسميته « بالجبرية المعدلة modified fatalism » . موافقا لهذه النوعية من الأحاديث نجد أن الانسان ليس مجبراً إلا في موعد موته الذى لا يستطيع منه فكاً ، وحصاد سعيه وسعاداته أو شقائه . وربما كانت هذه الجبرية المعدلة أقرب ما تكون الى نظرة « مقاتل وسط شبه الجزيرة العربية Warrior of Central Arabia » فهو لم يكن يشك في أن قوته أو سلطته الخاصة هي الفاعلة والمؤثرة لكنه كان على وعى أن مشروعاته أحياناً لم تكن توضع موضع التنفيذ بسبب قوى خارجية ، كما آمن أن هذا الفشل لم يكن راجعاً الى قصور مسن جانبه ، ورأى أيضاً أن الموت كقدر محتوم كان يضع نهاية لكل مشروعاته . أنه يستطيع — حقاً — أن ينجز أموراً كثيرة ، لكن الأمور العليا المهمة مقدره سلفاً ولا يستطيع بجووده أن يبدلها .

ونمة صعوبة فيما يتعلق بالأحاديث متصلة بتلك الأمور التى تكبها الملائكة بينما الكائن البشرى لا زال في رحم أمه ، غمى — أى هذه الأمور — تحدد بوضوح مستقبل حياة الطفل ، رغم أن القرآن (الكريم) يشجب ما يعتقد أهل (الجبر) لاعتقادهم بأنه لا شيء بعد هذه الحياة الدنيا

(المترجم : المقصود بعضهم بطبيعة الحال) ، ومن المؤكد أن عبارة « شقى أو سعيد » يمكن أن تحل المفهوم الذى يميل اليه المسلمون ، وهو أن الشقى من أهل جهنم والسعيد من أهل الجنة أو الفردوس . وليس من هدف بحثى الموجز هنا أن أبرهن على أن الأحاديث النبوية ذات اتجاه جبرى (بمعنى ايراد عدد كبير من الأحاديث الدالة على ذلك) نكن - فى الوقت نفسه - ليس هناك ما يمنع من قصر معانى هذه الالفاظ على الحياة الدنيا أى الشقاء أو السعادة فى الدنيا . وربما ضمنت الأحاديث افكارا كانت سائدة فى الجاهلية وتقبلها الاسلام أو ادرجها فى نسق افكاره (٢٣) .

(المترجم : ضمن الاسلام افكارا كانت سائدة فى العصر الجاهلى ليس مغفرا ضد الاسلام وليس أمراً فاشلاً ، فمن غير المعقول أن تكون كل جوانب حياة البشر قبل الاسلام خالية من كل فضيلة بعيدة عن كل ما هو جدير بالاحترام ، غثة كرام فى الجاهلية كانوا أيضاً كراماً فى الاسلام ، كان لا بد من ايراد هذا التعليق الموجز لازالة الحساسية من صدر القارئ المسلم) . أما العبارات الدالة على (أعمال الانسان) والولادة فى نصوص بعض الأحاديث (باعتبار أن الملائكة تدونها عنه وهو لا زال فى رحم أمه أو قبلها) فربما كانت أيضاً تكييفاً أو مواءمة للأفكار الإسلامية عن الحكم على (أعمال الانسان) أو (فعل الانسان) .

أما الأحاديث التى ذكرت فى بحثنا هذا تحت عنوان « العبرة بالخواتيم » فتتضمن معنى قبول فكرة الحكم ، أو (الحساب) كما تتضمن معنى (المستقبل) أو (الحياة فى المستقبل) أو (ما تاتى به الأيام) ، وربما كانت هذه الفكرة تشكل مزجاً أو صهراً بين افكار إسلامية وافكار أخرى سادت فى فترة ما قبل الاسلام (٢٤) (المترجم : علقنا قبل ذلك أنه ليس معنى قيام الاسلام انكار كل الافكار التى كانت سائدة قبله ، فقد كان بعض هذه الافكار طيباً وجديراً بالتمسك به) فالأحاديث تفحو نحو أن القدر النهائى للانسان أو المصير النهائى له مسألة (حتمية) أو (جبرية) أو (قدرية) لا يمكن الفكك منها ، لكن مصيره الى (جنة) أو (نار) مسألة متوقفة على أعماله التى قام بها فى آخر أيامه (خواتيم الأعمال) ، فالروح العائمة للأحداث تميل للجبرية ، وإن

كان هناك تلميح غير مجد في بعض الاحيان للفكرة الاسلامية عن المسؤولية البشرية (والجدير بالملاحظة أن فكرة العقاب الأبدى أو الخلود في النار جزاء لارتكاب الكبيرة ، يتمشى مع معتقدات الخوارج) .

وثمة حديث آخر يتمشى مع الخط التفكيرى نفسه ، وهو الاتجاه الوارد في في القرآن الكريم والذي مؤداه أن الله سبحانه (يهدي) من يشاء و (يضل) من يشاء ؛ ليصل بكلتا الطائفتين الى ما هو مقدر سلفا :

حدثنا آدم ، حدثنا شعبه ، حدثنا يزيد الرشك قال : سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يحدث عن عمران بن حصين قال : قال رجل : « يا رسول الله ايعرف اهل الجنة من اهل النار ؟ » قال : « نعم » قال الرجل : « فلم يعمل العاملون ؟ » قال : « كل يعمل لما خلق له او لما يسر له » (٢٥) .

— صحيح البخارى / باب القدر / الحديث الثالث .

وانجاه هذا الحديث واضح نحو (الجبر) ، اد يبدو الانسان هنا ولا تأثير له او سيطرة له على اعماله ، لكن كانت هناك محاولات لاجتاد موضع في سياق هذا المخطط الجبرى للواجبات التى فرضها الله على الانسان ، فهناك احاديث أخرى اقرب الى انكار الجبرية :

حدثنا عبدان عن ابي حمزة عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي رضى الله عنه قال : كنا جلوساً مع النبى ﷺ ومعه عود ينكت به فى الأرض ، قال : « ما منكم من أحد الا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة » ، فقال رجل من القوم : « الا نتكل يا رسول الله ؟ » قال : « لا ، اعملوا فكل ميسر » ثم قرأ الآية : « فاما من أعطى واتقى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره لليسرى (٧) واما من بدل واستغنى (٨) وكذب بالحسنى (٩) فسنيسره للعسرى (١٠) وما يغنى عنه ماله اذا تردى (١١) . . . » سورة الليل (٢٦) .

ورد الحديث فى البخارى / باب القدر .

حدثنا عثمان بن أبي نسيبة وزهير بن حرب واسحق بن إبراهيم
واللفظ لزهير قال أسحق : حدثنا جرير عن منصور عن سعد بن
عبيدة عن أبي عبد الرحمن عن علي ، قال : « كنا في جنازة في بقيع
الغرقد ، فأتانا رسول الله ﷺ فقمعد وتعدنا حوله ومعه مخرصة فنكس
فجعل ينكت بمخبرته . ثم قال : « ما منكم من أحد ، ما من نفس
منفوسة الا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، والا وقد كتبت بشقية
فلم يسعده » قال : فقال رجل : « يا رسول الله : أفلا نمك على كتابنا
وندع العمل ؟ » فقال : « من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل
أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل
الشقاوة » ، فقال : « اعملوا فكل مبدىر ، أما أهل السعادة فيسيرون
لعمل أهل السعادة ، وأما أهل الشقاوة فيسيرون لعمل أهل الشقاوة »
ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى . . . الخ » — صحيح مسلم / كتاب
القدر (الحديث السادس) (٢٦) ، (٢٧) . فعبارة « اعملوا » في مثل هذه الأحاديث
هي محاولة للخروج من دائرة الجبرية المغلقة التي تنفي أهمية العمل .
وان كانت الصياغة بمفهومها الذي يشير الى أن (عمل) الانسان مقدر
سلفا بما يعنى عدم المسؤولية الكاملة للانسان « عن أعماله » . ومن
هنا كان لابد من أن يقف المسلمون موقفاً وسطاً من الآيات القرآنية التي
سجل الانسان مسؤوليته أعماله . (٢٨) .

وثمة حديث آخر من النوع نفسه يرفض تماماً ما يتصل
« بالجبرية » من سلبية :

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزهري قال
حدثني أبو سلمة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال : « ما استخلف
خليفة الا له بطانتان : بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره
بالشر وتحضه عليه ، والمعصوم من عصم الله » . صحيح البخاري /
باب القدر (٢٩) .

والغرض من هذا الحديث هو توضيح حماية الله وفضله . الخ
وهي فكرة واردة في القرآن الكريم ، وهي فكرة دبنية وليست مجرد

دفاع نظري أو فلسفي ، فالناس ليسوا مدفوعين للعمل الصالح بمجرد القضاء والقدر وإنما بفضل الله . وقد أورد البخاري أيضا في كتاب القدر حديثين يبينان أن كل شيء بيد الله :

حدثنا مالك بن اسماعيل حدثنا اسرائيل بن عاصم عن أبي عثمان عن أسامة قال : كنت عند النبي ﷺ إذ جاءه رسول إحدى بناته وعنده سعد وأبى بن كعب ومعاذ ، أن ابنها يجود بنفسه ، فبعث اليها : « الله ما أخذ ، والله ما أعطى ، كل بأجل ، فلتصبر ولتحتسب » (٣٠) .

البخاري / باب القدر .

عن اسحق بن ابراهيم الحنظلي عن النضر ، حدثنا داود بن أبي الفرات عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر أن عائشة رضي الله عنها أخبرته أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فقال : « كلن عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعل الله رحمة للمؤمنين ، ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ويمكث فيه لا يخرج من البلد صابرا محسبا يسلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد » — صحيح البخاري — بكتاب القدر / باب (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) .

فاللغة في رحمة الله سبحانه واضحة خاصة في هذا الحديث الأخير، وهذه الثقة في رحمة سبحانه تواجه (أو تقابل) فكرة اليأس التي نضمها فكرة القدر الذي يخبط خبط عشواء بلا هدف واضمح Impersonal fate.

ان فحص الأحاديث النبوية ونناول ما ينفق منها مع فكره الجبر وما يعارضها يؤدي بنا الى نتائج شائقة . فالأجاء الغالب في الأحاديث هو ليس فقط اتجاها نحو كون الحياة البشرية مقدرة سلفا أو مرسومة قبل وقوع حوادثها ، وإنما تتضمن النظرة الجبرية (القدرية) التي كانت سائدة بين العرب قبل الاسلام ، وأن كان قد جرى فيها بعض التعديل وثمة اشارات أيضا تدل على محاولات للتواءم مع النظرة المضادة للجبرية (أو القدرية) ونقصد بذلك نظرة مسئولية الانسان وحرية الاختيار ، ولكن الواقع أن الاتجاه الجبري كان هو الغالب ، وأخيرا

غثة أحاديث قليلة تتفق تماما مع الانجاء الغالب في القرآن الكريم الذي يؤكد مسئولية الانسان (المترجم : يريد المؤلف أن يقول أنه بعد فحص آيات القرآن الكريم وجدها تؤكد وتؤيد فكرة مسئولية الانسان ، أما الأحاديث النبوية فقد وجد أن قلة قليلة هي التي تؤيد هذا الاتجاه ، وغالبها بهيل الى الجبر المطلق ، والتسيير المطلق ، وقد سبق أن أشرنا في تعليق سابق أن مجال الوضع غير قائم بالمرّة في القرآن الكريم ، بينما مجال الوضع في الأحاديث قائم ، فلاعتبار الأول دائما للقرآن الكريم ، وأن كان هذا لا يقلل من أهمية الأحاديث شريطة ألا تتعارض مع آيات الذكر الحكيم) .

وعندما نجد احاديث تدافع بشدة عن الجبر أو فكرة كون الانسان مسيرا لا ارادة له بما يتعارض بشدة مع اتجاه القرآن الكريم ، فمأثنا لا نستطيع الا أن نقول ان افكار الجاهلية ظلت مسيطرة لفترة طويلة في ضمائر الناس حتى بعد أن أسلموا وشهدوا الا اله الا الله وان محمدا رسول الله . وعلى أية حال ، فمما يجعل هذه القضية أكثر صعوبة أن مسلمين بارزين لا شك في أنهم على مذهب السنة قد قبلوا الأحاديث النبوية التي أشارت الى فكرة الجبر (كون الانسان مسيرا) كاحاديث صحيحة (غير موضوعة) .

وربما تلقى هذه الدراسة في صفحاتها التالية مزيدا من الضوء على هذه المسألة . أما الآن ، فلا يسعنا الا رصد هذا التداخل في نسج المقولتين التاليتين :

١ — التقابل بين المفاهيم القرآنية عن قدرة الله سبحانه وهيمته من ناحية ، والمسئولية البشرية من ناحية أخرى .

٢ — التعارض بين المفاهيم الدينية والأخلاقية لفكرة الجبر fatalism الجاهلية من ناحية والمفاهيم القرآنية لمعنى الاعتماد على الله سبحانه .

(ملحوظة — آيات القرآن الكريم — خاصة المتعلقة (بالأجل) و (الرزق) تتفق معانيها مع المعانى التى أشارت اليها الأحاديث النبوية ، فمن ناحية نجد أن الأحاديث النبوية لا تتضمن مفاهيم مفادها أن كل أفعال البشر مبرمجة سلفا ، ومن هنا فليس الاتجاه الجبرى اتجاهها لا بديل له رغم سيادته أو غلبته ، بل على العكس فقد لبس هذا الاتجاه لبوسا اسلاميا بمعنى الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته وتتفق المسيحية مع الاسلام في هذا المفهوم « الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته » . ومن ناحية أخرى فما دامت الحقيقة الدينية يمكن أن تصل للإنسان ، فلا بد أن يكون ذلك من خلال لغة يعرفها تعبر له عن مفاهيم مصاغة في مصطلحات شائعة ومعروفة له (المفاهيم والمصطلحات) ، فلكي توصل رسالة دينية لبشر ، فلا بد أن تخاطبهم بمصطلحات تعبر عن مفاهيم مقبولة لهم بالفعل على مستوى الكون فإذا أردت أن تنقل رسالة عن « الأخوة brotherhood » لقوم يعتقدون أن الشمس هي التى تدور حول الأرض ، فلا تهتم ولا تشغل نفسك بتصحيح هذه الفكرة ومحاولة اقناعهم بأن الأرض هي التى تدور حول الشمس ، فهم يعتبرون ذلك هرطقة ، وبذلك تفشل أنت في إيصال فكره « الأخوة » لهم . وتتمثل رسالة القرآن — في جانب منها — في أن هذا العالم (الكون) قد خلقه الله وحده ، وهو (سبحانه) الذى يسيره وحسده ، ونكره (الأجل) و (الرزق) جزء من الكون الذى خلقه الله ، وكان العرب الذين بعث فيهم محمد ﷺ يؤمنون بذلك لذا فلم تكن نظرتهم بالفعل تختلف عن التوجهات القرآنية . وحتى إذا اعتبر البعض هذا غير حقيقى الى حد ما ، فليس ثمة سبب جوهري لمقاومة الفكرة ، ثم أليست هذه الفكرة أقل ضلالا من فكرة « الحرية » عند الغربيين التى نجعلهم ينسون أهمية الاعتماد على الله ؟! وسواء أضعفت هذه الأفكار بمرور القرون الاتجاه الاسلامى الحقيقى « القائل بمسئولية الإنسان » في مواجهته للجبرية أو فكرة الجبر بمعناها الجاهلى أم لا ، فإن تلك قضية أخرى « تحتاج لبحث آخر » .

هوامش الفصل الثاني

Goldziher, Vorlesungen, 58.

(١)

في الأديان التي تشتق عقائدها وتراثها من نصوص مقدسة يمكن للمرء أن يفهم تطور هذه العقائد وتلك الشرائع من خلال متابعة الأعمال التفسيرية أو التأويلية ، لهذه النصوص المقدسة ، ففي هذه الحالة يكون تاريخ الدين هو نفسه تاريخ تفسير النصوص المقدسة ، وهذا ينطبق بشكل واضح على الإسلام فتاريخه الداخلي ينعكس (وكأنه صورة في المرآة) لطرائق تفسير نصوصه المقدسة .

Muslim Creed, 50 f., CP. Ahrens, Muhammed als Religion (٢)
asetifter, 8. ff.

Op. Q., 45.

(٣)

Muslim, Qadar. Quoted from Muslim Creed, 54

انظر (٤)

(٥) سنن أبي داود ، مسند أحمد بن حنبل .

(٦) صحيح مسلم ، باب القدر

(٧) - صحيح البخاري ، باب القدر .

- الإبانة عن أصول الديانة للأشعرى .

(٨) صحيح البخاري ، باب القدر .

(٩) صحيح مسلم ، باب القدر

(١٠) نفسه .

(١١) سنن أبي داود .

(١٢) صحيح البخاري ، باب القدر .

(١٣) انظر الملاحق الواردة في الجزء الخامس

(١٤) انظر Muslim creed, 54.

(١٥)

W. L. Schrameier, in his « promotion Schvipp » entitled
über elen fatalismus der vornislamischen Araber.

(١٦) كلمة Personified هنا لا تتناقض - حقا - مع كون « الدهر » يتحرك دون

فاعل حقيقية impersonal .

(١٧) انظر Arabs, ancient, in Ency. of Religion and Ethics

(C 16).

(١٨) 3 د. س. النص الانجليزي .

(١٩) I have attempted to maintain this usage throughout the present study, and to speak of «determinism» where the reference was to pure theory without any practical Corollaries

وقد حاولت أن أحتفظ بهذا الاستخدام للمصطلح أثناء دراستي هذه الحالية ، وأن يكون حديثي عن (الحبر) في حالة الجبرية الخالصة (نظرية الحبر الخالصة) دون أي جوانب تطبيقية متعلقة بها .

(٢٠) انظر : Cp. Q

(٢١) عن أبي داود .

(٢٢) الفتحة الأكبر - ١ ، العميدة الطحاوية وكتابات الأشعرى .

(٢٣) كالأحاديث التي تحمل « الله » و « الدهر » شيئاً واحداً (البخاري - أدب - رقم ١٠١ .

(٢٤) يجب الانتباه إلى أن فكرة العقاب الأبدى سبب ارتكاب الكبيرة يتفق مع معتقدات الخوارج .

(٢٥) البخاري - باب القدر .

(٢٦) صحيح مسلم - القدر .

(٢٧) البخاري - القدر .

Muslim Creed, p. ٤1. (٢٨)

Qadar, b. 8. (٢٩)

B. 4, trad 2, Summarized, p. 15. (٣٠)

الفصل الثالث

بدايات عقيدة القدر

١ - عند الخوارج

(١) حكاية ميمون وشعيب

ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري (١) : (الفرقة الخامسة من المعجزة « الشعيبية » [أصحاب شعيب] وهو رجل برىء من ميمون ، ومن قوله : « انه لا يستطيع احد ان يعمل الا ما شاء الله وان أعمال العباد مخلوقة لله ») .

وكان سبب فرقة الشعيبية والميمونية انه كان لميمون على شعيب مائل ، فمتناضاه ، فقال له شعيب : « أعطيكه ان شاء الله » فقال ميمون : « قد شاء الله ان تعطيني الساعة » .

فقال شعيب : « لو شاء الله لم أقدر الا أعطيكه » .

فقال ميمون : « فان الله قد شاء ما أمر ، وما لم يأمر لم يشأ ، وما لم يشأ لم يأمر » .

فتابع ناس ميمونة ، وتابع ناس شعيبا ، فكتبوا الى عبد الكريم بن عجرد (بفتح الميم وتسكين الجيم وفتح الراء) ، وهو في هبس خالد ابن عبد الله البجلي — يعلمونه قول ميمون وشعيب ، فكتب عبد الكريم : « انا نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نلحق بالله سوءا » .

فوصل الكتاب إليهم، ومات عبد الكريم ، مادعى ميمون أنه مال بقوله حين قال : « لا نلحق بالله سوءا » وقال شعيب : « لا ، بل قال بقولى حيث قال : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » فتولوا جميعا عبد الكريم ، وبريء بعضهم من بعض . وقال بعض الناس : « ان عبد الكريم بن عجرد وميمون الذى ينسب اليه الميمونية رجل من اهل بلخ .. » .

ويمكن مقارنة هذا النص السابق بما ورد فى الكتاب نفسه (بمالات الاسلاميين للأشعرى) عن الفرقة الثانية من المعجاردة وهى مرتقة الميمونية .

(والفرقة الثانية من المعجاردة « الميمونية » والذى تفردوا به القول بالتدبر على مذهب المعتزلة وذلك انهم يزعمون أن الله سبحانه فوض الاعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى كل ما كلفوا ، فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا ، وليس لله سبحانه وتعالى فى اعمال العباد مشيئة ، وليست اعمال العباد مخلوقة لله ، فترئت منه «المجردية» وسما « الميمونية » (٢) .

ولم تحقق حكاية ميمون وشعيب هذه شهرة كحدث تاريخى : ولكنها قد تكون محاولة متأخرة لتوضيح أن الفرقتين (الميمونية والشعيبية) كلتيهما تدعيان الانتساب لفكر عبد الكريم عجرد ، وربما تحوى الحكاية معلومات صادقة عن المناقشات الباكورة فى مسألة القدر .

ويعد الجزء الخاص بشعيب فى هذه القصة هو الجزء الأضعف فنحن لا نعرف عنه شيئا سوى وجهة نظره كما وضحتها القصة ، والعبارات التى استخدمها هى العبارات التى شاع استخدامها فى عقائد السنة فى فترة متأخرة ويتمثل دور شعيب فى هذه القصة بالرجل الذى يدافع عن (الجبر) بمعناه القديم Old (السابق على الاسلام) ، وحى التعبيرات التى استخدمها تبدو وكأنه يوظف قدرة الله Omnipotence of God لتبرير تهريه من أداء ما عليه من واجب (دفع ما عليه من مال) .

والواقع أن خطاب عبد الكريم مجرد مختلف في معناه نهما عمدا بدعيه شعيب ، فهو خطاب متوازن ومعانيه أقرب ما تكون الى المفاهيم القرآنية .

فإنه سبحانه قاصر بالتاكيد لكنه عادل أيضا ولا بد من ربط هاتين الحقيقتين معاً ، وعلى هذا فما قاله شعيب لا يمثل الا جانباً واحداً متورا من مخالفة عبد الكريم مجرد ، وكذلك ميمون مرأيه يمثل جانباً واحداً فقط مما ماله عبد الكريم ، فميمون يمثل هؤلاء المنسكين بشكل أساسي بعقل الله فقط ، وهو — أى ميمون — يؤكد على أن إرادة الله هي مشيئته أو أن أوامره هي مشيئته ، وأوامر الله لا يمكن أن تكون شراً ، لذا فإنه يأمر المدين بدفع الدين للدائن ، أما شعيب فقولته يعني أن عدم دفعه للدين لا يمكن الا أن يكون من خلال إرادة الله ، وبذا فهو يرجع الشر أو العمل غير الصالح الى الله سبحانه ، ولما كان هذا الشر غير راجع لإرادة الله ، فلا بد أنه عائد للانسان وراجع اليه ، ومن هنا فلا بد أن الله سبحانه فوض الانسان في فعل الأمور التي يظهر فيها الشر ، أو هذا على الأقل ما يظهر في الحجج الكائنة وراء مقولات ميمون . والقول بأن مقولة ميمون تنبئ به بما ذهب اليه المنزلة ظهرت في مصادر متأخرة كثيراً عن زمن ميمون ، لكن كلمة فوض (أى أن الله فوض entrusts) التي لم تكن شائعة في هذا السياق تقدم لنا أساساً للاعتقاد أن مصطلحات أو مقولات material قد تم ادراجها أو تضمينها في نظريات لاحقة .

ولا نعرف عن ميمون — غير هذا القليل الذي أشرنا اليه — شيئاً ، وربما يكون هو نفسه ميمون الذى ناقش مع (رجل من الإباضية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون ، ومن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، فلم يقولوا بتحليل ولا تحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم في ذلك ، فأفتوا بأن بيعهم حلال وهبتهم حلال في دار التقية (بتشديد التاء ومفتحها) ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلك وأن يستتاب ميمون من قوله وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقتبت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف في جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم الولاية عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فاما الذين

وثقفوا ولم يبويوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا « الواقفسه » وبرئت الخوارج منهم وثبت ابراهيم على رأيه في التحليل لبيع الاماء من المخالسين ، وتاب مجون (٣) .

وربما يكون حظير هذا الأمر السابق أو تحريمه ، لان ميمون كان راغباً في الدفاع عن المبادئ الخلقية ومنصدياً للتحلل الخلقي كما أن آراءه تنحو نحواً اكبر نحو ما هو ذاتي أو شخصي (*) . ومن ناحيه أخرى ففسد قيل ان (ميمون) قد أباح الزواج بين بعض أنواع المحارم وقد شجب البغدادى موقفه هذا حتى انه أخرجه من زمرة المسلمين (٤) وعلى أية حال ، فإن هذا التحليل لبعض درجات المحارم ربما لا يشير الى انجاه نحو التحلل الخلقي ، ولكنه — ببساطة — اتجاه نحو البحث عن النساء في مجتمع العقيدة السليمة ، لان هؤلاء النسوة اللاتي أبيع الزواج منهن كن داخل اسرة الشخص نفسه ، وغالباً ما تعتقد الأسرة المعتقدات نفسها (٥) .

وهناك من ينسب الى ميمون (٦) قوله ان أطفال المشركين في الجنة ، وهو أمر ليس لدينا معلومات وافره عنه ، ولكن سياق أفكار الخوارج يفيد اتجاههم الى الاعتقاد في القدر (عقيدة القدر كما يراها المعتزلة) .

(ب) تطور فكر الخوارج :

يعد الخوارج أحد احزاب المعارضة السياسية الدينية في عهد بني أمية ، وكان موطن ظهورهم الأصلي في العراق ، وكانوا مرتبطين بقراء القرآن الكريم الذين شكلوا كياناً (جهازاً) متشابكاً ومرناً في الشام والعراق على سواء . ومع أن هؤلاء الخوارج لم يعودوا بدواً بالمفهوم التقليدي للكلمة الا أنهم يرجعون في أصولهم الى قبائل صحراوية غير متدبلة قريباً (٧) ، فليس غريباً إذن ان اتسموا بالفردية الشديدة ، واعتبروا — في الغالب — أي قيود يفرضها نظام الحكم مسألة مضجرة لا تطاق .

وأول الخوارج هم الذين انشقوا عن علي بن أبي طالب بعد معركة صفين ، واعتبروا من الحكمة أو المحكمين (المترجم : في الملل والنحل للشهرستاني أن « أول من خرج على أمير المؤمنين جماعة من كان معه

(*) النص .
وقد نقلنا المعنى الى العربي بشكل تقريبي — (المترجم) .
and Showing greater regard for personahes

في حرب صمّين ، واشدهم خروجاً عليه ومروفاً من الدين : الأشعث بن قيس الكندي ، ومسر بن غدكى النهمي ، وريد بن حصين الطائي حين قالوا : القوم يدعوننا الى كتاب الله وانب تدعوننا الى السيف ! حتى قال : انا أعلم بما في كتاب الله ! انفروا الى بقيه الأحزاب . . قالوا : لنرجعن الأشر عن قتال المسلمين والا فعلن بك مثلما فعلنا بعثان ، فاضطر الى رد الأشر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين وما بقي منهم الا ترذمة قليلة فيهم حشاشة قوة ، فامثل الأشر أمره . . فالحوارج حملوه على التحكيم أولاً . . ثم خرجت الخوارج عليه وقالوا لم حكمت الرجال ؟ لا حكم الا لله وهم الذين اجتمعوا بالنهروان ، وأهم فُرق الخوارج المحكمة والأزارقة ، والنجدات والبيهسية والعجاردة والثعلبية والإباضية والصمرية ، ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلى ويقدمون ذلك على كل طاعة ولا يصححون المناكحات الا على أساس ذلك ويكفرون أصحاب الكباير ويرون الخروج على الامام اذا خالف السنة حقاً واجباً » () وتسار الخوارج هو (لا حكم الا لله) وهو شعار يعنى أن الأمور لا يحكم فيها او لا بيت فيها الا بالرجوع لكلمة الله ، وكانوا يعتقدون أنه لا صعوبة في وضع هذا الشعار موضع التنفيذ (٨) . وهذا أمر متالى لكن هذه المثالية كان من الممكن ببساطة أن تتحلل : لتصبح نوعاً من التعصب fanaticism كما أن هذه المثالية ، فتحت الباب لاتجاهات مختلفة متباينة ما دام الأثر العملي سيتجلى في جعل القرآن نفسه هو التثنية النهائية ، فكان يسمين على كل حاكم قوى أن يطبق القانون (القرآني) على نفسه .

لقد كان الخوارج ذوى أهمية كبيرة وتركوا تأثيراً واضسحاً في التطور العام ذلك أن محور تعاليمهم الدينية هو فكرة عدالة الله سبحانه وحقمية معاملة رعاياه بالعدل ، فحتى الامام لا بد أن يخضع لأحكام الشريعة واذا انحرف عنها استحق العزل ، بل وجب قتله (٩) .

لقد حدث انشقاق المحكمة عن على (رضى الله عنه) سنة ٣٧ هـ ، وخلال العشرين سنة التالية أو نحوها تطالع اضطرابات مختلفة ينفرها الخوارج في الكوفة والبصرة وان كنا لا نعلم كثيراً من وجهات نظرها هؤلاء الرجال العقائدية . وفي سنة ٦١ هـ بعد هروب عبيد الله حاكم

البصرة القوي التابع ليزيد ، عاد عدد كبير من المنفيين بمن في ذلك نافع ابن الأزرق ، وعبد الله بن الصمار ، وعبد الله بن أباض ، وحفظه بن بيهس ، وقد أسس كل منهم فرقة (مذهباً) من فرق الخوارج (١٠) .

وقد طور نافع بن الأزرق فكرة انه لا حكم الا الله الى أقصى درجات التطرف (١١) ، وقد أرجع الأشعري في كتابه مقالات الاسلاميين معظم هذه الأفكار الى المناقشات التي دارت في البصرة في حوالى هذا الوقت ، وقال الأشعري ان نافعاً هو أول من أدخل أفكاراً جديدة على مكر الخوارج خاصة فكرة البراءة من القعدة (بفتح القاف والمين) dissociation from the Qa'da (المترجم : في مقالات الاسلاميين للأشعري أن أول من أحدث الخلاف بين الخوارج هو نافع بن الأزرق الحنفى ، والذي أحدثه هو البراءة من القعدة ، والمحنة لمن قصد عسكره ، وأكفار من لم يهاجر اليه) وبعبارة أخرى فقد فرض نافع على كل الناس أن يؤدوا دوراً في الحرب المقدسة ضد أعداء الله (١٢) . وكان فكر نافع محدداً . فالأمور إما بيضاء وإما سوداء ، وما ليس أبيض فهو اسود ، وبطبيعة الحال فإن المختلفين معه ليسوا بيضا (المقصود ليستوا على الحق) وأعداء الله ليسوا — فيما يرى — هم الوثنيين فقط ، وإنما اشتبل هذا المصطلح (أعداء الله) على عدد كبير من أهل القبله — أى من المسلمين . ولم يكن نافع يؤيد التقية (بتشديد التاء وفتحها وتشديد الباء وفتحها) والتي تعنى من الناحية العملية أن يخفى المرء اتجاهاته وأفكاره الحقيقية ، فلا أحد كان يمكنه أن يكون تابعا لنافع هذا الا اذا خرج معه للقتال وتعرض لمخاطر حقيقية .

لكن خلال هذا التصلب والعناد والتعصب يظهر لنا قليل مما يمكن التعاطف معه ، فلا بد أن نعترف أن فكرة انه لا حكم الا لله (المترجم : فهم الاستاذ المؤلف هذه العبارة على أساس انها حكم الشريعة أو الحكم وفقا للشريعة Divine law) ، كانت لا تزال فكرة محورية (مركزية) . واعتقد الأزرق أن مرتكبى الكبائر (الذنوب الكبرى) كفار مطرودون من المجتمع الاسلامى وسيصلون سعيراً ، لكن التركيز الشديد على واجب القتال دفاعاً عن مجتمع المسلمين ضد أعدائه أدى فيما يبدو الى سوء

من التهاون في الواجبات الاجتماعية المعتادة ، فعقوبة الرجم على الأقل قد جرى استبعادها في بعض الحالات .

وكان بعض البيهسية مشددس كالأزارقة أتباع نافع بن الأزرق (١٣) . فقد وافق أتباع أبى بيهس على قتل مخالفيهم من أهل القبلة واستحلوا أموالهم وذراريهم واعتبروا ذلك حلالا وشرعيا في كل الظروف .

وما أحده أبو بيهس « أنه زعم أن مبمونا كفر حين حرم بيع المملوكة (الجارية) في دار كفار قومنا ، وحين برىء من استحل ذلك ، وكفر أهل البيت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب إبراهيم — وأهل البيت الواقعة — وكفر إبراهيم حين لم يتبرا من أهل الوقف لوقفهم في أمرهم وجحدهم الولاية عنه ، وجحدهم البراءة من ميمون ، وذلك أن الوقف لا يسع على الأبدان ، ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يوافقه أحد من المسلمين ، وإذا وافقه أحد من المسلمين لم يسع من حضر ذلك الا يعرف من أظهر الحق ودان به ، ومن أظهر الباطل ودان به (١٤) .

وهذا مثال لطيف يبين طبيعة فكر الخوارج المتسم بكثرة الانقسامات والخلافات والشقاق وضيق الأفق ، ومع هذا

(*) ينقل من مقالات الاسلاميين ما يوضح الفكرة « ... وكان رجل من الاباضية يتألم له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفيهم حائز ، مبرىء منه رجل يقال له ميمون ومن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم (وقفوا أى امتنعوا عن ايداء الرأى علم يقولوا بتحريم أو تحليل) وكتبوا يستفتون العلماء منهم على ذلك ، فأفتوا بأن بيعهم حلال ، وهتبن حلال في دار التقية . ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية ابراهيم ومن أحرار ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله . وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وفتت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عدره لأهل الوقف في جحدهم الولاية عنه قبل ظهور اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة من ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف ونبتوا عليه هسما والرافقة وبرتت الخوارج منهم . وثبت ابراهيم على رأيه في التحليل لبيع الاماء من المخالفين ، وتاب ميمون » ، ص ١٨٨ - ١٨٩ طبعة المكتبة العصرية - بيروت .

ما من مبدأ (الحكم لله) (*) هو مبدأ أساسى من مبادئهم وهو مبدأ جدير بالاحترام .

وثمة اتجاه معتدل بين الحوارح يميله مرقه النجدات أو البجدية وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، وقد طهر النجدات على مسرح الأحداث فى وقت متأخر عن الآراقة لكنهم — أى النجدات — كانوا قد أفرغوا كل ما فى جعبتهم وانتهوا تقريبا بحلول عام ٧٣ هـ ، بينما استمر الآراقة فى الشرق الاسلامى حتى سنة ٧٨ هـ . وقد أباح نجدة « التقييه Prudent fear » ولو بالكلمة ، ولم يكن نجدة يتوقع أن ينضم اليه أحد فى حربه ضد الكفار (المترجم : الكفار فى مصطلح الحوارح هم كل من حالفهم فى رأيهم حتى ولو كان مسلما) ، فقد كان هذا عملا من النوايل (غير مفروض) Supererogation وهو عمل جدير بالثناء لكنه ليس الزاميا (ليس فرضا not incumbent) ؛ لذلك فان القعود « أى البقاء فى البيت وعدم الخروج للمقتال » ليس ذنبا فى رأيه ، وفى الوقت نفسه بدا مساهلا فى تبرير الذنوب ، فعذر بالجهالات « اذا أخطأ رجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل » ، وقال أتباع نجده : الدين امران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الفسب والاقترار بما جاء من عند الله جملة ، وهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة .. فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد ما لعله محرم فمعذور ..

وبعض العوفية وهم فرع من البيهسية لم يبنوا أيضا من القعدة (بفتح القاف والعين) باعتبار أن القعود أمر مشروع ، والمقصود طبعاً العودة من جهاد مخالفينهم فى الراى ولزوم منازلهم (القعود) (١٥) .

ونصل الى مفاهيم أكثر صدقا لسبادة الشريعة (حكم الله) بتتبعنا لآراء عبد الكريم بن عجرد والعجاردة ، ويبدو أن عبد الكريم تأثر بكل من نجدة وأبى بيهس (بتسكين الياء) (١٦) ويظهر لنا أثر الاعتماد على « السلوك القويم » فى بعض فرف العجاردة ، التى تألت إن الله سبحانه

(*) يجعل الاستاد المزلف لهذا المدأ مقابلا انجليزيا هو the divine law أو الشريعة وبذلك يكون مقصد الحوارح هو حكم الشريعة — وليس هذا هى الحقيقة ، يعنيه مدأ الحوارح بالوسط وإنما هناك مصامين كثيرة لمصطلحهم المعروف « لا حكم لله » — (المترجم) *

موضى الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاسطاعة الى ما كلّفوا به مهم يستطيعون الكفر والايان جميعا ، فالانسان هو الذى يستطيع ان يجعل نفسه من اهل الجنة أو من اهل النار وهذا ينطوى على أن الانسان مسئول عما يفعله . فكيف سنعامل الأطفال الذين لم يبلغوا وبالالى لم ينحلوا مسئولية كبيرة ؟

لقد ذهب نافع بن الأزرق (مؤسس فرقة الأزرقه) الى ان أبناء الكفرة سذهبون — كآبائهم — للجحيم ، وأبناء المؤمنين سيدخلون الجنة — كآبائهم ، وربما كان نافع بن الأزرق فى هذا متأثراً بالفرقة القبلية أو العشائرية فصبغت فكره الذينى ، ومن هنا أباح نافع وصحبه قتل أبناء الكافرين وزوجاتهم (١٧) (المرجع : المقصود أساساً مخالفوهم فى المذهب ، فكل من خالف فكرهم فهو فى عرفهم كافر) ، وقد أقرت معظم فرق الخوارج هذا المذهب — حتى انهم ناقشوا وضع الأطفال الذين غير آبائهم فرقهم بعد موتهم ، أى موت الأطفال (١٨) — وظل هذا الوضع قائماً حتى زمن عبد الكريم عجرد الذى بدأ يتحقق من أن هذا الرأى (الموقف) لا يتماشى مع الفضيلة والسلوك القويم ، كما أنه لا يتماشى مع مبدأ المسئولية الشخصية (كون الشخص مسئولا عن أفعاله) فكان من رايه أن الأطفال لا يمكن أن يكونوا ضمن جماعة المسلمين حتى يعتنقوا الاسلام بمحض إرادتهم وهذا لا يتأنى قبل البلوغ (١٩) . (المرجع : نفضل هنا ايراد المفكرة بالفاظ الأشعرى فى كتاب مقالات الاسلاميين : « والفرقة الأولى من العجاردة يزعمون أنه يجب أن يدعى الطفل: اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ... ») .

لقد كان منطق تداعيات هذه الأفكار لا يمكن تحاشيه ، فوفقاً لما ذكره الشهرسنانى فى كتابه الملل والنحل فان عبد الكريم نفسه ظل يعتقد أن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم ، كما كان يرى أنه تجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الاسلام ، وتجب دعونه اذا بلغ (٢٠) . واعتقد ثعلبة الذى كون فرقة مهمة من فرق العجاردة أنه ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فدعوا للاسلام فيقرون به أو ينكرونه (٢١) وقد ذهب ميمون شوطا

بعيدا في هذا المجال ، فكان من رايه ان اطفال المشركين لم يتركبوا إثما ومن تم غمهم في الجنة (٢٢) .

ومن القضايا المشابهة لقضية « الاطفال » هذه قضية « الجهل » بالشريعة ، وتمة قصة عن ابن نجدة وجبته الذي تصرف في الفنائم بصرياً لا تقتضيه الشريعة ثم اعتذر عن فعله هذا بأنه « لم يكن يعلم » او أنه كان « جاهلاً » بأحكام الشريعة فيما يتعلق بذلك الامر ، وقد استعمل علماء الكلام هذه الرواية لوضع حدود فاصلة بين « المعرفة الدينية » الضرورية او اللازمة « والمعرفة الدينية » غير اللازمة (٢٣). النص كما ورد في مقالات الاسلاميين : « ثم حرج نجدة بن عابر الجنمي من اليمامة في نفر من الناس واقبل الى الأزارقة يريدتهم ، فاستقبلهم نفر من أهل عسكر نافع وإجبروه ومن معه بإحداث نافع الى إحدبها وأنهم برئوا منه وفارقوه عليها وأمروا نجدة بالمقام وبيعوه فمكث نجدة زماناً ثم انه بعث بعثا الى القطيف واستعمل عليهم ابنه فقتل وسبى وغنم يأخذ ابن نجدة وأصحابه عدة من نسائهم فقوموا كل واحد منهم ببقية على أنفسهم ، وقالوا : ان صارت قبيهن في حصصنا فذاك وان لم نصر أدينا الفضل فنكحوهن قبل أن يقسمن وأكلوا من الفنائم قبل أن تقسم ، ثم رجعوا الى نجدة فأخبروا بذلك ، فقال نجدة : لم يسعكم ما صنعتم . فقالوا : لم نعلم انه لا يبسمنا ، فعذرهم نجدة لجهالتهم ، فتابعه على ذلك حكم من الأحكام من جهة الجهل ، وقالوا : السدين امران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم نساء المسلمين وأموالهم وتحريم الفصب والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال فمن استحل شيئا من طريق الاجتهاد ما لعنه محرم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه . . » .

الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٤ — ١٧٥
(طبعة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد / المكتبة العصرية — بيروت) .

(بتعبير أدق : المعرفة الدينية التى يؤدى عدم نوفرها الى الكفر ، والمعرفة الدينية التى ان غابت تم التماس الاعذار لغيابها) . وقد تسفل أبو بيهس والبيهسيون أنفسهم أيضا بهذه القضية ، فزعم أبو بيهس « انه لا يعلم أحد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسول الله ومعرفة ما جاء به محمد ﷺ جملة ، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من أعداء الله والبراءة مما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيد ، فلا يسع الإنسان الا علمه ومعرفته بعينه وتفسيره . ومنه ما يتبغى أن يعرفه باسمه ولا يبالى ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يتلى به — أى يعانىسه أو يجربه (٢٤) . وعليه أن يقف عندما لا يعلم ، ولا يأنى شيئا الا يعلم ، فتابعه على ذلك ناس كثير من الخوارج فسموا البيهسية (٢٥) وسميت البيهسية من خالفهم من الخوارج **الواقفة** » . ومن البيهسية مرقاة يقال لهم « أصحاب السؤال » (*) ، قالوا ان الرجل يكون مسلما اذا شهد ألا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وبرأ من أعداء الله ، وأمر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترضه الله سبحانه عليه مما سوى ذلك : افرض هو أم لا ؟ فهو مسلم حتى يتلى بالممل به فيسأل ، وفارقوا « الواقفة » ، فاذا سأل وسبع الاجابة انتفى جهله (٢٦) .

ان تطور فكر الخوارج فيها يتعلق « بالأطفال » و « مسالة الجهل بالشريعة » ، يبين كيف أن فكرة « الاله العادل » كانت تتطلب دوما « عدلا » من مخلوقاته ، وادى هذا — بمنطق صارم لا يمكن التخلص منه —

(*) هم أصحاب شبيب النجراني . ورد في الفرق بين العرق للبعدادى أنهم يعرفون بالشبيبة لانتسابهم الى شبيب بن يربيد الشيباني المكنى ناسى الصحراني ، ويعرفون أيضا بالمصالحية لانتسابهم الى صالح بن مسرح الخارمي .

والشبيبة — فيما ينقل لنا محمد محيي الدين عبد الحميد — محقق كتاب مقالات الاسلاميين . ينفردون عن الخوارج بجوار خلافة المرأة وامامتها ، وقد استخلف شبيب أمه غزالة — وقيل زوجته . ودخلت الكوفة وقامت خطيبة وصلت الصبح بالمسجد الجامع فقرأت في الركعة الاولى النقرة ، وفي الثانية آل عمران . ومن المراجع التى تناولت شبيبا وغزالة ، كما أوردها محمد محيي الدين عبد الحميد خطط المقربرى وتاريخ الاسلام للذهبي ، والمعارف لابن قتيبة .

الى الايمان بالمسئولية البشرية — خاصة التأكيد على فكرة ان الانسان لديه الاستطاعة لتنفيذ ما فرض عليه وهكذا نمت العقيدة المتعلقة بالقدر بشكل طبيعي من جانب واحد من جوانب هذه القضية (قضية القدر) كما وردت في تعاليم القرآن (الكريم) (٢٧) .

(ج) فرق اخرى للخوارج :

ليس غريبا ان طهرت مرف خارجيه مختلفة قيل انها آمنت بعقيدة القدر الى جانب الميمنية لكننا لا نعرف عنها التفاصيل الكافية التي تجعلنا ناهمين لوجهات نظرهم . فنحن نجد الأشعري يقنع نفسه بكناية الملاحظات التالية :

« الحمزية وهم اصحاب رجل يدعى حمزه وقد نبئوا على قول الميمنية بالقدر .. » .

واما المعلوماتية (*) فقد تفردوا بان قالوا : من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به وان افعال العباد ليست مخلوقة وان الاستطاعة مع الفعل ولا يكون الا ما شاء الله ...

اما فرقه حارت الاباضي فقالوا في القدر بقول المعتزله ، وخالفوا فيه سائر الاباضية وقالوا ان الاستطاعة قبل الفعل ...

اما (اصحاب السؤال) .. فيعتقدون في القدر كما يعتقد المعتزلة .. « (٢٨) .

ومن ناحية اخرى ، فهناك خوارج آخرون كتبون يعارضون هذه الأفكار ، فبجانب الشعبية ذكر لنا الأشعري الخلفية والخازمية والمجهولية باعتبارهم معارضين للارادة anti-Voluntarist وهو يسميهم « أهل الاثبات » أي اثبات القدر (٢٩) .

(*) ذكرهم الأشعري كاحدى فرق الخارمية .

وهذه المعارضة لعقيدة القدر لا ننفي ما يقال عن الربط المنطقي بين هذه العقيدة والأفكار الأساسية للخوارج . فليس هناك معارضة نابعة من اتجاه إسلامي حقيقي ، اللهم الا ما ورد على لسان عبد الكريم ابن عجرد من إصرار والحاح على فكرة الهيمنة الإلهية على كل شيء ، وتبدو نظرة شعيب قدرية أو جبرية الى حد ما . ومن الفرق الأخرى المذكورة الخازمية ، ونلاحظ انها تبدو متأثرة بالأفكار السابقة على ظهور الاسلام .

: « والفرقة السادسة من المجارده هي الخازمية والذي يفردوا به أنهم قالوا في القدر بالاثبات وبأن الولاية والعداوة صفتان لله عز وجل ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه . » وان كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين « (*) » .

وثمة غموض الى حد ما في الفقرة الأخيرة وهذا يرجع في رأيي الى ما ورد في أحاديث الرسول ﷺ من أن الناس يحكم عليهم وفقا لخواتيم أعمالهم — وهي عقيدة تعد استمرارا للعقائد المرتبطة بالجبر عندما قبل الاسلام (٣٠) .

(د) في تحقيق التواريخ :

يبدو أن الميمنية وأصحاب السؤال كانوا اول فرق الخوارج التي اعتقدت في القدر . نقول ذلك بعد تحقيق التواريخ بقدر الاستطاعة . فالحمزية ظهروا في أواخر القرن الثاني للهجرة (٣١) .

وربما كان المعلوماتية في الفترة نفسها لانه — اذا كان النص الذي نعتمد عليه صحيحا — يبدو أنهم يوفقون بين وجهات النظر المتعارضة (٣٢) . وليس هناك ما يجعلنا نذهب الى أن حارث بن أباض كان قد ظهر في فترة باكورة . ومن ناحية أخرى ، فإن « أصحاب السؤال »

(*) مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٩ .

كانوا من أتباع نسبب النجراني الذي يختلط اسمه باسم نسبب بن يزيد الشيباني الذي لقي حقه سنة ٧٧ هـ بعد فشل حركته (٣٣) ، أما ميمون فقد ظهر أيضا في وقت باكر . فقد كان خالد بن عبد الله حاكما للمعراق في الفترة من ١٠٥ هـ الى ١٢٠ هـ وفي هذه الفترة قبض على عبد الكريم وسجنه ، ونلقى عبد الكريم خطابا سبق أن أشرنا اليه . والى هذه الفترة يرجع النزاع أو الخلاف بين ميمون وشعيب . لكن إذا افترضنا أنه هو نفسه الشخص الذي تنازع أو اختلف مع ابراهيم ، فإنا قد علمنا أن أبا بهيس قد تسجب آراءه ، وقد تم اعدام أبي بهيس زمن الوليد (٨٦ — ٩٦ هـ) بعد أن كان نشيطا وفعالا في البصرة سنة ٦١ هـ (٣٤) . وعلى هذا ، فهناك احتمال عدم وجود فرق زمني كبير بين ميمون وأصحاب السؤال .

٢ — غيلان والمرجئة

لقد تناولت هذه الدراسة الخوارج لأنه من الأيسر من حللهم أن نفهم العلاقات المنطقية لعقيدة القدر . وعلى أية حال ، فقد كانت النظرة التقليدية هي أن المناقشات الدائرة حول القدر قد بدأها معبد الجهنى وواصلها غيلان التميمي (أبو مروان) . وسيكون من الملائم أن نتناول أفكار غيلان أولا .

وربما كانت الحقيقة الأساسية عن غيلان في هذا الصدد هي أن الخليفة هشام (١٠٥ — ١٢٥ هـ) قد أمر بإعدامه بسبب آرائه في القدر . أو أن هذا هو ما قيل كسبب لإعدامه . ورواية الطبري لا تلقى لنا ضوءا كافيا على هذا الحدث ، فكل ما علمناه عن المناقشات بين غيلان ومن يدعى ميمون بن مهران الذي فوضه هشام لدحض آراء غيلان ، هو أن غيلان سأل : أكان لا بد أن ترتكب هذه الخطايا ؟ وقد رد ميمون بحجة معاكسة فتساءل بدوره : وهل تمت هذه الخطايا ضد أرائه سبحانه ؟ فحار غيلان ولم يستطع جوابا (٣٥) .

وقد أورد لنا الأشعري عرضا كاملا لأفكاره : (٣٦) « لا يقال عن أفعال

(*) النص بين القوسين ، ترجمة وليس منقولاً من كتابات الأشعري التي سنوردنا غيما إلى لأنها تخالف هذا النص الانجليزي .

البشر ان الله أرادها عندما لا نكون ومق منسئنه ، ولا يقال ابصا انه سبحانه لم يردها ، وانما اذا كانت موافقة مع اوامره ميجوز وقتها ان نقول انه سبحانه أرادها . فبالنسبة للفعل الانساني فانه ان كان فعل طاعة فانه يقال ان الله سبحانه قد اراده في وقته (أى وقت حدوثه) وان كان فعل معصية فانه يقال ان الله سبحانه لم يرده . وهو يعتقده انه يجوز أن نقول ان الله أراد شيئا لم يحدث ، وأن شيئا حدث لم يرده الله . وانكر أن الله طلب من مخلوقاته أن يطيعوه بالضرورة ، أو أنه أرادهم أن يطيعوه قبل أن يطيعوه بالفعل كما انكر أنه أراد أن يعصوه قبل أن يعصوه بالفعل بل انه — أى غيلان — يقبل أن يقال ان الله (بفعل) أنسياء لا يريدنا (٣٦) (*) .

(*) هذا الدرس كما ذكرنا ترجمناه ولم نستخرجه من كتابات الأشعرى ، لاسا لم نستطع الوصول اليه ، اما المصنوع المتعلقة بغيلان هى « معالات الاسلاميين » فنوردها فيما يلى :

والفرقة السابعة من المرجئة « الغيلانية » أصحاب « غيلان » يزعمون أن الايمان المعرفة بالله الثانية ، يريد بالمعرفة الثانية المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الربوب وما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك ان المعرفة الاولى عنده اضطرار ، فلذلك لم يجعلها من الايمان . وذكر « محمد بن شبيب » عن الغيلانية أنهم يوافقون الشريعة فى الخصلة من الايمان انه لا يقال لها ايمان اذا انفردت ، ولا يقال لها بعض ايمان اذا انفردت ، وأن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

وانهم خالفوه فى العلم : فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورة ، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب ، وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وما جاء من عند الله اكتسابا ، وزعموا أنه من الايمان إذا كان الذى (جاء) من عند الله منصوحا بأحكام المسلمين ، ولم يجعلوا شيئا من الدين مستخرجا ايماننا .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من التسمية ، والجهمية ، والغيلانية ، والنجارية يذكرون أن يكون فى الكفار ايمان ، وأن يقال إن فيهم بعض ليمان ، اد كان الايمان لا يتبعص عنهم .

وذكر « ررقان » عن « غيلان » أن الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الايمان فى قليل ولا كثير ، واعتل بأن الايمان فى اللغة هو التصديق .

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب « محمد بن شبيب » يزعمون أن الايمان الاقرار بالله والمعرفة بالله واحد ليس كمتله شيء ، والاقرار والمعرفة باتتباء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما يصح عليه المسهلون ، ويقلوه عن رسول الله ﷺ .

والملمح المحدد لهذا الانجاء هو التاكيد على أن « اراده » الله و « عمله » متزامنان Simultaneous وربما كان غيلان يأمل بهذا أن يوفق بين فكرة قدره الله الشاملة الكلية من ناحية ، وفكرة الانفعال البشرية غير المقرره سلما ، وبمعبر آخر أراد أن يوفق بين فكرة القدره الشاملة لله سبحانه من ناحية وحرية الاراده البشرية من ناحية أخرى . من الواضح انه يعتقد أن افعال الانسان الملزمة له أو المنوطة به ليست محكومة بإرادة الله سلما (وهذا يعنى أن على الانسان أن يفعلها بالضرورة وإرادته) لكن الانسان يقول ببساطة — إذا كان ما يمارسه من عمل يمثل خطيئة — أن الله لم يرد هذا العمل ، ويفهم من قصة أوردها الطبرى أن غيلان لم يكن مستعدا للاقرار بأن ارتكاب الخطايا أمر يناقض بالفعل إرادة الله سبحانه . ومن ناحية أخرى ، فإنه يقرر أن الله قد يريد شيئا لم يحدث The God Willed a thing which did not come about ».

= وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق لا يكفر ، وبلك أنه إيمان واستخراج ، ليس برد على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله سبحانه ولا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول الله ﷺ ونصوا عليه .

والخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وزعموا أن إبليس قد عرف الله سبحانه وأقر به ، وإنما كان كافرا لأنه استكبر ، ولولا استكباره ما كان كافرا ، وأن الإيمان يتبع بعض ويتفاضل أهله ، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الإيمان ، ولا يكون مؤمنا إلا بإصابة الكل ، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأنبياء فهو كافر بجحده الأنبياء ، وفيه خصلة من الإيمان وهي معرفته بالله ، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر أن كان عرف ، (وأن عرف) ولم يقر ، معرفته بالله سبحانه. ووجد أنبياءه ، فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به ، وكان الذي أمر به كله إيمانا فالواحد منه بعض إيمان .
والارتباط الغيلاية بالشعرية ثورد ما يلي

وحكى عن أبي سمر انه قال لا أقول في الفاسق الملى فاسق مطلق ، دون أن اديد ما أقول فاسق في كذا .

رحكى « محمد بن شبيب وعبد بن سليمان » عن أبي تسمر انه كان يقول الإيمان هو المعرفة بالله والاقرار به وبما جاء من عبده ومعرفة العدل ، يعنى قوله في القدر ، ما كان من ذلك منصوبا عليه أو مستحرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله وبني السدي والتوحيد ، وكل ذلك إيمان ، والعلم به إيمان ، والشاك فيه كافر ، والشاك في المعرفة لا يقولون انها إيمان ما لم تصم الاقرار ، وإذا وقعا كانا جميعا إيمانا » ص ٢١٦ - ٢١٧ .

ومعنى هذا أن الله قد يشارك في خطيئته يرتكبها الإنسان مع أنه — أى الله سبحانه — لم يرد ذلك . أو — ببساطة — أن الله قد يفعل شيئاً دون إرادته مسبقته منه له . "Without previously willing them".

من الواضح أن غيلان كان يحاول التوفيق بين الهيمنة الإلهية أو القدرة الإلهية المطلقة من ناحية ووقوع الشر (بأمره) من ناحية أخرى ، لذا فقد حاول التعامل مع مصطلحي « إرادة » الله « وفعله » ونحاسي أن يكون وقوع الشر بناء على « طلبه Command » ، لكنه أيضاً قد يكون اعتقد أن هناك مجالاً معيناً قد استثناه الله بإرادته من إرادته وهيئته المباشرة وأوكله للبشر (رغم أننا لا نجده استخدم فعل فوض — من النمويض — أى تفويض البشر) أى أوكل فعله للبشر . وأن شيئاً كهذا المعنى بنطوى على عبارته « كل ما كان من فعل الله » .

ويجب أن نتذكر أنه حتى الآن ليس ثمة إلا القليل في طريقة تحليل النشاط الإنساني (الفعل البشري) . فوفقاً لما يقوله غيلان مان « استطاعة » الإنسان تعنى — ببساطة — قدرته الجسمية physical fitness (٣٧) (أو لياقته البدنية التي تجعله قادراً على أداء ما هو مكلف به) وعلى هذا فما أوكل إليه هو — في الأساس — السيطرة على قوته البدنية (طاقاته الفيزيائية) . وفي الوقت نفسه فقد كان غيلان مفكراً ثابت النظر بالتأكيد ، كما يتضح هذا من تفرقه بين المعرفة الأولى والمعرفة الثانية (٣٨) فالمعرفة الأولى (اضطرار) ؛ لذا فهي (بدائية) أو « مبدئية » أو « أولية » ؛ ومن ثم فهي ليست من الإيمان ، أما المعرفة الثانية فنائنة عن نظر واستدلال فهي « اكتساب » وللتوضيح نقول : بأن لكل شيء موجد — هذا معرفة أولى ، ومعرفة ثانياً أن هذا الموجد واحد لا هو اثنان ولا ثلاثة ولا أكثر — هذا معرفة ثانية أى معرفة احتاجت إلى تأمل وتدبر .

مثل هذه الملاحظات تمكنا من الاطسلال على نسق الأفكار System of thought ؛ لكنها ليست كسافية لجعلنا نقبين بوصوح موضع عقيدة القدر ضمن هذا النسق . وهذا يقتضى أن نعرف عقائد المرجئة بشكل عام ذلك لأن غيلان (بفتح الهمزة وتسكين الياء) قد

النسق بهذه الفرقة أكثر من التصاقه بالفرق الأخرى وربما تعرضت أفكار المرجئة لسوء فهم أكثر مما تعرضت له الفرق الإسلامية الأخرى. فالمرجئة — إلى حد كبير — رواد السنة (يشكلون من حيث الفكر اسبأه أهل السنة الأوائل Forerunners of-orthodoxy (٣٩) .

لكن بمرور الوقت جنح الكتاب المسلمون المهتمون بآربح الفسرن والمذهب إلى تناول عقائد السنة أو علماء الكلام المدافعين عن عقائد السنة وأهملوا أفكار المرجئة ، كما أهملوا الدفاع عن بعض الأفكار القليلة التى نسبت إلى هؤلاء المرجئة والتي اعتبرها السنة خروجاً عن الدين الصحيح (هرطقة) (٤٠) . ومن هنا فكل ما لدينا من أحكام عن المرجئة هى فى الحقيقة أحكام — إلى حد ما — مناهضة لهم ، نتيجة الأحكام المسبقة ، ولم بعمل الدارسون الغربيون فى القرون الأخيرة شيئاً لتحسين هذه الأفكار أو تطويرها بتقديمهم مقارنات غير ملائمة بالأفكار المسيحية . فالمرجئة ليسوا من أنصار « الخلاص بالإيمان » Salvation by faith بدون عمل ، ولا هم « مهادنون » أو « متسامحون » فى مواجهة « المتشددون » أو ما يمكن أن نطلق عليهم « المتزمتون » أو « المتطهرون » puritanism الخوارج .

فالفكر الجماعى (أفكار المجتمع the thought of Community) أو فكر الجماعة أو أفكار المجتمع تلعب دوراً كبير جداً فى المناطق العربية أكثر بكثير مما يمكن أن تتحمله العفاسة الأوربية الفردية . individualistic West . فالسؤال الذى اتخذ شكل قضية بين الخوارج والمرجئة هو : ما الذى يجعل الفرد عضواً فى الجماعة (الإسلامية) ؟ وما الذى ينهى عضويته تلك ؟ وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح التاريخ الأوربى ، الطرد من رحمة الكنيسة Excommunication (بمعنى الخروج عن نهج الجماعة أو بمصطلح كتب علم الكلام : من الذى يستحق أن نبرأ منه — المارجم) ومن الضرورى ألا نجعل المصطلحات المسيحية تبعدنا عن المعانى المقصودة فى الفكر الإسلامى . فآفكار الخوارج عامرة بالفاظ على شاكلة (تبرأ) و (تولى) والمقابل الانجليزي

الذى أفضله عادة لتبرا هو « dissociated himself » ، أما تولى ما أفضل أن أجعل لها مقابلا انجليزيا « associated » أو « Counted as friend » ، والذى لا شك فيه أن المفاهيم القبلية القديمة قد اسهت في هذه الصبغات ، فالمشاعر الدينية الحققة والوحيد عند العربى قبل الاسلام كانت مرتبطة بقبلته (٤١) .

فخلاص الفرد في حد ذاته لم يكن امرا ذا بال ، وإنما كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالجماعة ، فالمرء يدخل الجنة بأن يكون عضوا في جماعة (أهل الجنة) في الوقت الذى يكون العالم كله — خلا جماعته هذه — من أهل النار أو أعضاء في جماعة أهل النار (People of Paradise and people of Hell) . وقد شكل مجتمع المدينة زمن النبى (ﷺ) نموذجا أو مثلا (٤٢) وبالسالى فقد استنبطت الألفاظ الاصطلاحية من هذه المرحلة ، فمصطلح الهجرة بمعنى الخروج الى الحرب لسلافاه الوثنيين (وظل هذا المصطلح يستخدم حتى لو كان مضمونه يعنى الثورة أو السرد ضد قائد المسلمين أو زعيمهم أو بعض من ولائه) . نسبة حالة حرب بين (أهل الجنة) و (أهل جهنم) ومن الناحية المسالية لبس تمة أخذ أو عطاء بين المعسكرين . ومن الواضح أن قيام أى معسكر من المعسكرين أنفى الذكر بتفسير الأمور من جانب واحد سيؤدى حتما الى تعصب كتعصب الخوارج .

لقد كان الخوارج مهتمين بالمحتوى الفكرى والمحتوى السلوكى أو الأخلاقى على سواء . فالجماعة الحقيقية عندهم كانت هى الجماعة المكونة من جماعة المؤمنين الذين يؤمنون إيمانا حقيقيا ، ولا بد من ازاحة كل مظهر من مظاهر الكفر عند هذه الجماعة واتصائها بعيدا . فالنجدات مثلا يؤمنون بأن :

« الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الفسب ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة . . . » (*) (٤٣) أن بدايات هذا الفكر تذكرنا بأفكار المرجئة

(*) مقالات الاسلاميين ، طبعة دروت ، ص ١٧٥ .

وفي الوقت ، منه مفد كاتب أفكار الحوارج ووجهات نظرهم بالنسبة للسلوك السوي او النصرف الصحيح أو الأحلاق الحسنه ، غالباً أنكاراً محدودة . فقد نحدبوا بالباكيد عن الخطايا الكبرى التي اسموها الكبائر لكن هذا المصطلح لم يكن بعنى عندهم بالاضبط ما يفهمه المسيحيون من مصطلح « الخطيئة المميتة للروح Mortalism » ، وهي الخطيئة التي يبعين على المجمع نبذ مرتبها من الجماعة . . وقد اتفق الحوارج — منها عدا النجدات — على أن كل كبيرة أى كل خطيه كبيره بمثابة كفر (٤٤) . وكان من نتيجه المطالبه بهذه الاستغافه « الخرايمه » أو « المبالع عيها » أو التي لا تناسب مع الطبعه البشريه (*) . ن حاول بعض الحوارج في بعض الأحيان أن يثقلوا من عدد المحادر او عدد ما يمكن اعباره من الخطايا ، حتى أنه يقال أن اليبهسيه اعبروا السكر من الأمور المشروعه دينا وأسقطوا العقوبات على مارك الصلاه بديجه سكره (٤٥) . وكان الفرض من هذا ايجاد طرائق محلطفه للتعامل مع الحالات التي تنهك فيها الشريعه (يحرق فيها القانون) غير « البراءه » او الطرد من الجماعة .

والفكرة التي لاقت بعض التحبيذ والقبول كانت هي فكرة « الوقف » أو « التوقف عن اصدار الحكم » Suspension of judgements ومن ذلك وجهة نظره الصفرية من الزنا :

« نفث فيهم ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين » (٤٦) . وقد سبق أن ذكرنا خبر أولئك الذين توقفوا في الحكم على مدى شرعية شراء جارية (حيث حدث خلاف في الرأي بين ميمون وابراهيم) (**) اذ ظهروا كفرقة

(*) استخدم المؤلف عبارة . Romantic & unworldly strictness.

(**) النص كما ورد في مقالات الاسلاميين في الطبعة التي بين ايدينا « . . . وكان رجل من الاباضية يقال له « ابراهيم » أفتى بأن بيع الاماء من مخالفهم جائز ، فبريء منه رجل يقال له « ميمون » وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، لم يقولوا بتحليل ولا بتحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم في ذلك ، فافتوا بأن بيعهم حلال ، وهبتون حلال في دار التقية ، ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله ، وأن يدرأوا من امرأة كانت معهم (كانت) =

مستقلة عرفت « بآهل الوقف » أو الواقفة وكأوا «نساكنين لمرقه البيهسية (٤٧) » .

ولم نكن فكره « الوقف » أو « التوقف فى الحكم » الا مرحله أولى نحو نمكن المختلفين فى الراى من العبس مما (فكره قبول الآخر) .

وقد طبقت هذه الفكرة فى أمور أخرى غير ما سبق ذكره (مسألة بيع الجارية) وقد يكون فى النص النالى بعض الأكار التى نعود للمرجئة :

« ومن البيهسية فرقة بسهولة النسببيه وذلك أن شبيها وقسفى فى صالح وى الراجعة فقلوا : لا ندرى أحق ما حكم به صالح أم جور ، وحق ما شهدت به الراجعة أم جور ، فدرئت الخوارج منهم * وسموهم مرجئة الخوارج .. » (٤٨) (*) .

(وليس من المهم أن نذكر أن أهل السؤال أو أصحاب السؤال كانوا من المؤيدين الأوائل للموقف القدرى وهو الموقف الذى اتخذته جماعة شبيب) .

وعلى أية حال ، فقد نقدم المرجئة خطوة أخرى أكثر تقدماً من « الوقف » أو « التوقف عن إصدار الحكم » . وربما كان الأرجاء يعنى : « تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة ؛ أو من أهل النار » (٤٩) .

= وفاة - فمات قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب إبراهيم من عذره لأهل الوقف فى جدهم الولاية عنه وهو مسلم يطهر اسلامه ، وإن يستتاب أهل الوقف من جدهم البراءة عن ميون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا « الواقفة » وبرتت الخوارج منهم ، وتبت ادراهم على رأيه فى التحليل لبيع الامام من المحالعين ، وباب ميهوى ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) الملل والنحل للسهرستانى ، ص ١٣٩ من طبعة دار المعرفة ، بيروت .

وبعبارة أخرى ، فإن صاحب الكبيره يعامل في الدنيا كجؤمن وءمنسو في جماعة المؤمنين . والتعبيرات الاصطلاحية المعبرة عن هذا المعنى هي أن « الدار دار ايمان ، واهلها مؤمنون اللهم الا من أعلن كفره صراحة » (٥٠) أما الخوارج فيميلون الى اعتبار العالم « دار كفر » (٥١) ويظل الايمان كفكرة بمعنى ما هو ضرورى لتأهيل الشخص ليكون عضوا في جماعة المؤمنين (أهل الجنة) والتأكد الجديد هو أن الايمان لا يشمل كل ما فرضه الله على مخلوقاته — كما يقول الخوارج (٥٢) .

وبينما يجعل هذا — بوضوح — من الممكن للمعارضين أن يقولوا أن المرجئة يدخلون مرتكبي الكبائر في زمرة المسلمين ، إلا أن هذا لا يعنى أنهم يستهينون بارتكاب الذنوب . حقيقة أن هناك بعض المطرنيين منهم يقولون أنه لا ينفع مع الكفر طاعة ولا نضر مع الايمان معصية ، بل وقولهم أن احداً من أهل الثبلة لن يدخل النار ، ومع هذا فمثل هذه الأقوال لا تعنى أن مرتكبي الذنوب من المسلمين لن يحاسبوا على ما ارتكبوه ، رغم الاختلاف في طبيعة العقاب : هل يدخلون النار أم لا ؟ وان دخلوها هل يخلدون فيها أم لا (٥٥) . وما يفرق المرجئة عن الخوارج هو تكرار فكرة العفو والمغفرة ، فأبو معاذ النهمي على سبيل المثال يعتقد أنه في يوم القيامة اذا كانت الأعمال الصالحة أكثر ، دخل صاحبها الجنة وإن كانت أفعاله السيئة أكثر فأما أن يعاقبه الله أو يرحمه بفضلته (٥٦) ويظن غيلان أن الله سبحانه قد يعفو عن الخطاة ، لكنه — سبحانه — يعامل كل الخطاة المعاملة نفسها (٥٧) ، وآخرون يعتقدون أنهم سينجون من عذاب النار بفضل شفاعاة النبي (٥٨) .

ونخلص من هذه المناقشات الطويلة نسبياً بأن المرجئة ليسوا أقل من الخوارج تشرباً بفكرة أن العدل الالهي يقتضى (أو يتطلب) عدلاً من مخلوقاته . ومن الشائق أن نلاحظ كيف أن عبارة (أهل القبلة) قد حلت محل عبارة (أهل الجنة) مما يشير الى أن مجتمع المسلمين يضم بين جنبه آخرين غير أهل الجنة .

ان التأكيد على هذه النتائج قد وصح الوضع السياسى للمرجئه .
ويتفق ما ذكره النوبختى فى كتابه فرق الشيعه مع بقية معلوماتنا عن هذه
الفرقة ، ومن هنا امكنا الأخذ به :

« بعد ان قتل على ، تكل أنباعه وأتباع طلحه والزبير فربما
واحدا انضم الى معاوية بن أبى سفيان ولم يبق من أتباع على الا جماعة
صغيرة هم الذين أصروا على أحقيه على بالامامه بعد النبى
وقد اطلق عليهم اسم المرجئه لأنهم انضموا للمناوين (كل من معاوية
وعلى ، وكل من على والمناوين له) واعتبروا أهل القبلة جميعا مؤمنين
بإعلانهم ذلك الايمان ، وأنهم يرجون لهم الصفح والغفران من الله
(ومن العمل (رجا — برجو) سموا مرجئه » (٥٩) (*) .

وهذا يعنى أن بدايات المرجئة يمكن تتبعها عند مؤيدى بنى أميه .
وكانت أفكارهم — اى المرجئة — فى جانبها السياسى الطببقى نعنى أن
الحاكم بفدو مقبولا اذا عرف عنه تمسكه بأساسيات الدس حتى ولو
ارتكب بعض الأمور التى تؤخذ عليه وعلى هذا مقد قدم المرجئه للدولة
الاسلامية (النص : المملكة العربية) المبررات التسرع به الى لم ينس لها
أن نسيمر بدونها .

وعلى أية حال ، فبسبب فكرتهم عن العدل وجدناهم قد حولوا
الى موقف المعارضة فى حوالى أواخر الدولة الأموية .

وقد ذكر لنا النوبختى أن وجهة نظر غيلان والآخرين كانت كالتالى :

« كل مسحوذ على الامامة يستحقها ما دام لديه علم بالكتاب
والسنة ، وما دام هناك اجماع على امامته » (**) (٦٠) وهى مقولة ذات

(*) لم تمكن من ايراد النص من النوبختى لعدم تمكننا من الحصول عليه . وما بين
التوسين ترجمه عن النص الانجليزى ، وليس مقلا من نص النوبختى — (المترجم) .
(**) ترجسا هذه الفقرة ولم ننقلها من المصدر الاسلامى . هناك هو المتأبل
الانجليزى كما أورده المؤلف

Every holder of the imamate deserves it, provided he has knowledge
of the book and the sunna, and holds the imamate by the agree-
ment of the whole community.

بعدين أو حدين ، ويمكن استخدامها لا مجرد دعم معانوه وبأيده . وإنما لاضفاء الصبغة الشرعية على حكمه ، كما أنها — أى هذه المقولة — كانت ثوره أو عصيانا ضد بعض الخلفاء الذين ابوا بعده ، ماحدى الروايات عن مقتل غيلان توضح لنا أنه لم يلق حظه لمجرد عقيدته فى القدر ، فقد كان قد تعرض للنقد بشكل واضح لمجهل السياسة المالية لعمر الثانى لعدم استخدامه الثروة التى تم تجميعها باسم فتىراء الأرض (*) (٦١) . وفى التشرق ساعد المرجئه كما يملهم حارث بن سريج وكابيه جهنم بن صفوان — فى توحيد الانجاهات المختلفه للمعارضيه الدينيه للحصول على حقوق المواطنه الكامله للمسلمين الايرانيين (٦٢) . وعلى هذا فبينما لدينا الكثير الذى يمكننا قوله عن محاولات الأمويين فى اواخر الدولة الأموية القضاء على عقيدته القدر لأنها بدأت جعل الناس أقل ميلا للخضوع للنظام القائم (الخلافة الأموية) (٦٣) (رغم أن جهنم من الناحية العملية كان ينظر اليه كمعارض متطرف لعقيدته القدر) ، الا أنه يبدو أكثر قبولاً أن ما عارضوه حقا ، كان وجهات نظر أخرى عاده ما تكون مصاحبة لعقيدته القدر وهى — ملها — مستتقة من مكره العدل .

وبفى كير من الأفكار المتعلقة بالمرجئه عامضه . والفرقه التى وضحها الباحث فنسنك (٦٤) Vensinck بين الايمان والاسلام قريبه من التفرقة التى نرحها المرجئة بين الايمان من ناحية والانماء الى مجتميع اهل الجنة من ناحية أخرى (بين الايمان من ناحية وعضوية مجتمع اهل الجنة من ناحية أخرى) ، رغم أن المصطلحات قد جرى استخدامها بشكل مختلف . وقد يبدو معقولا أن نفترض أن المرجئة كان لديهم ما يفعلونه ازاء هذا الفصل distinction الآنف ذكره منذ ظهوروا على الساحة الفكرية فى بداية الدولة الأموية . ومرة أخرى نجد أن مجال النقاش

(*) لأهية النص والفكرة وبظرا لعدم تمكننا من الحصول على كتاب المسة لاس المرتضى وهو الكتاب الذى يدل عنه المؤلف هنا بمسائل ايراد النص الانطيرى بالاصاغة كما هو وارد بالمتن

he had apparently criticised the whole fiscal policy of Umar II as unrighteous in that he did not use the wealth he was amassing, on behalf of the poor of the land.

(أو الموضوعات المحورية التي تناولوها) لم يكن واحدة ، ممصمون مصطلح الايمان ودلالاته ربما يكون قد عبر في الحقبة الاخيره من القرن الثاني للهجرة عندما لم يعد الخوارج وقضية البراءة **Excommunication** يشكلون قضايا سياسية فعالة . وعلى أية حال فإن ما هو واضح في فكر المرجئة هو — لحسن الحظ — ما هو الأكثر أهمية لأغراض دراستنا الحالية . لقد كان المرجئة يتحركون في دائرة الأفكار نفسها التي تحرك فيها الخوارج . ولم يوضع فواصل حادة بين الفكرين إلا مؤخراً . فقد أدرج الشهرستاني في كتابه الملل (٦٥) غيلاں وأتباعه وتلاميذه بين الخوارج كما أدرجهم أيضا بين المرجئة ، كما أن الوافيه والنسببية من الخوارج بدوا قريبين جدا (٦٦) من المرجئة . ورغم أن الفئتين كنيت تعارض كل منهما الأخرى بمرارة ، إلا أن المؤكد أن بينهما أرضية واسعة مشتركة من الأفكار . إن دور غيلاں المهم في علم الكلام الاسلامي نعززه النتائج التي توصلنا اليها في القسم الأول من هذا الفصل . فمعتقد القدر مرتبطه ارتباطا وثيقا بفكره المسئولية البشرية ، ومكرة المسئولية البشرية بدورها مرتبطة بذلك الجانب من الوحي الاسلامي الذي يؤكد على الاله العادل الذي يطلب العدل من مخلوقاته .

٣ — القدرية

حتى الآن ليس هناك ما يقال عن القدرية الذين كسان بتوسع أن يدلونا على أصل هذه المعتقد (القدرية) التي ندرسها . كل ما في الأمر اشارات معبد الجهنن الذي حقق شهرة باعتباره رائد المناقشات حول القدر . فمعلوماتنا في هذا المجال مستقاه أساساً من متفرقات لا تعين على الوصول من خلالها لأفكار متكاملة . وعلى أية حال ، فإننا الآن قد كونا صوره — الى حد ما — عن أصل المعتقد (القدرى) وأطلنا اطلالة عامة ؛ مما ساعدنا على تكوين صورة أكثر تفصيلا وأشد وضوحا .

(١) استخدام الكلمة (قدرية) :

لاحظ نالينو Nallino في مقال موجز عن أصل كلمة قدرية واستخدامها أنها منذ البداية بدت كلمة غريبة ، فالكلمة « قدرى » التي

كان لا بد أن نعى ذلك المؤمن بقدر الله Divine Qadar ، بنسر أيضاً — بالضبط — الى العكس . وقد ذكر نالينو التوضحات المختلفة التى قدمها الباحثون المحدثون ثم قدم اقتراحه هو — أى اقتراح نالينو — الذى حظى بقبول من عدد كبير من الباحثين . فقد تحولت المناقشات فى القرن الهجرى الأول دائماً حول القرآن وكان هناك أناس استغرقت المناقشات فى القدر أوقاتهم ، فأطلق عليهم القدرية دون أن معنى ذلك استغنائهم وجهة نظر دقيقة عن القدر واتها مجرد رعبهم فى منافسه الموضوع (٦٧) .

ومن المفيد أن نشارن ذلك بما ورد فى كتاب الإبانة للأشعرى :

« زعمت القدرية : أنا نسنحق اسم القدر ، لأنا نقول : الله سالى فدر التبر والكفر ، فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبت : ويقال لهم : الفدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه ، وأنه بقدر على أفعاله دون حاله ، وكذلك هو القول فى اللغة ، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون أن يزعم أنه يصاغ له ، والنجار هو من مضيف النجاره الى نفسه دون أن يزعم أنه بنجر له . فلم أنتم زعمون : أنكم بقدرتون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم ؟ فقد وجب أن يكونوا قدريه ولم تكن نحن قدرية لأننا لم نضف الأعمال الى أنفسنا دون ربنا ولم نفل أنا نقدره دونه ، وقتلنا أنها تقدر لنا . ويقال لهم : إذا كان من أثبت التقدير لله كسلنا قدريا فيلزمكم : إذا زعمت أن الله تعالى قدر السماوات والأرض وقدر الطاعات ، فوجب أن نكون قدرية (*) (٦٨) . فإذا لم يلزمكم هذا فقد بدلل قولكم ، وانقض » .

وهذا النص لا يناقض ما ذكره نالينو Nallino فمع أن الأشعرى

قد لا يكون عارفا بالأصل الحقيقى لهذا المصطلح إلا أن نصه يوضح عدة

نقاط :

(*) رجعا فى مقارنة هذا النص للإبانة فى أصول الديانة للأشعرى . الذى حقه

عاس صباغ .

١ - « القدرية » كانت تستخدم في البداية كلقب (وكذلك الامر بالنسبة لكثير من أسماء الفرق) وكان من يلقب بالقدري او يطلق عليه هذا الاسم ، يصبح مستاء جداً (ربما كان ذلك لأنه كان يقال ان القدرين ينسبون القدر لأنفسهم) وحاول كثيرون الصاف صفة القدرية بخصومهم . والجدير بالذكر أن كتاب المعتزلة كالخياط وابن المرزقي لم يستخدموا هذه الكلمة (قدري) أبداً (*) .

٢ - يبدو أن الأشعري يسر القدر بمعنى القدره على السجل الايجابي او الفعل الايجابي دابة - وهي اي الكلمة مساوية في العالب لكلمة تقدير ، وقد أوضح ذلك في كتابه مقالات الاسلاميين (٦٩) . وقد سجل لنا استخداما مشابها لأساذه الجبائي :

« ان معنى الخالق انه يفعل افعاله مفدرة على مقدار ما دبرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا في الله : انه خالق ، وكذلك القول في الانسان اذا وضعت منه افعال مفدرة .. » (٧٠) (**) .

من هنا يتضح أن مصطلح القدرية لم يكن يطلق على « فرقة » بعينها أو « مذهب » بعينه أو مجموعة من الناس يعتقدون معتقدا خاصا ، كمصطلح الخوارج مثلا ، ومن هنا فقد نشأ اضطراب عن المقصود بالقدرية وماذا تعني ؟ فنحن لا نعلم سوى أن القدرية هم الذين يؤمنون بعقيدة القدر (٧١) ، فليس من كتابات ذات قيمة بهذا الشأن سوى الكتابات التي كتبها مؤلفون متقدمون زمننا مثل هاشميين والأشعري .

(ب) كتابات المؤلفين المتقدمين :

نورد فيما يلي بعض ما ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري :

« عن مصر الضال » . وللخوارج ثلاثة أقاويل :

(*) غابلا النص الذي قدمه المرات على ١٠٠ رد في مقالات الاسلاميين للأشعري . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٨ (المكتبة العصرية - بيروت) .

(*) تأبلا النص الذي قدمه المؤلف على ما ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٧ (المكتبة العصرية - بيروت) .

- ١ — صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم .
- ٢ — والصنف الثانى منهم قال بأنه جائز أن يؤلم الله سبحانه في النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم ، وجائز الا يؤلمهم ، وأطفال المؤمنين يلحقون بأبائهم لقوله عز وجل : (والذين آمنوا واتبعتهم دريتهم بإيمان الحقنا بهم ذرياتهم) .

٣ — وقال الصنف الثالث — وهم القدرية — أطفال المشركين والمؤمنين في الجنة .

(الصفحة ١٢٦ — ج ١ ، ٨) (*) .

« في طاعة لا يراد بها الله » . اختلفت المعرلة في ذلك :

١ — فزعم زاعمون منهم أنه لا يجوز أن يطيع الله من لم يرد به بطاعه، ولم يتقرب اليه بها، وأنكر أن يكون في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر، والتدريه يعيرون من خالفهم مع القدر ، وأهل الحق يسمونهم قدرية وبسمونهم مجبرة وهم أولى بأن يكونوا قدرية من أهل الاثبات .

٢ — وقال قائلون منهم ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ليس من المشبهة معرفة الله ، لا يكونون مطيعين له ، ولكن في القدرية معرفة الله اذا كانت موجودة ، وكذلك فهم طاعة الله عز وجل .

٣ — وقال قائلون ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ان أعمال الجاهل بالله كلها جهل بالله ، وليس أحد من الجاهل بالله مطيعا . وهذا قول (عبّاد) « (ص ١/١/٤٣٠) (**) .

كان أبو شمر قدريا (ص ١/٤٧٧ — ٩) (***) .

(*) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما نحن فقد قارنا ما أورده بالطبعة التي حققها محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

(**) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما الطبعة التي حدثنا عنها النسخ فهي الطبعة الآتية ذكرها ، ج ٢ ، ص ٥١١٥ .

(** *) هذا بالنسبة لطبعة الأشعرى التي رجع اليها المؤلف . انظر التعليقات والاشارات المرحية بآخر هذا الفصل — (الترجم) .

وفى سياق شرح وجهة نظر معمر ذكر أن الله له الاستطاعة أو القدرة على الحركة لا القدرة لأن يتحرك ، وقد عارض أهل الحق أهل القدر ، ومعمر فى ذلك (ص ١/٥٤٩ - ٦) .

يعتقد القدرية - وهم فى ذلك مثل المعتزلة ما عدا السُحُمام - أن الله سبحانه لبس له قدرة على الأشياء النى أعطى الانسان قسدره عليها (ص ١/٥٤٩ - ٩) .

هذه هى الاشارات - فيها أعلم - عن القدرية فى كل كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى . النص الأول يفيد ما أكدناه من ارتباط عقيدة القدر بالخوارج ، والاشارة الثالثة تفيد ارتباطها بالمرجئة (لان أباسمر من جماعة من المرجئة مرتبطين بفيلان الذى يصنف أحياناً كمرجئ ويُدْرَج ضمن الخوارج بل وضمن المعتزلة أيضاً (٧٣) أما ربط معمر بالقدرية فأمر جديد. وشائق وليس لى من تعلق بمغد عليه ، ولا على هذا النص الأخير (الذى أوردته آنفاً) .

وفى كتاب الإبانة للأشعرى وردت « القدرية » تسع مرات وورد أهل القدر مرة واحدة (٧٤) . وفى بعض هذه الاشارات ما يفيد أن القدرية هم المعتزلة وفى بعضها الآخر ما يفيد ارتباطها بعقيدة القدر وما يفصل بها ، وأكثر الاشارات طرامة هى التى تنص على أن القدرية يعتقدون أن الله لا يعرف شيئاً الا بعد أن يكون (٧٥) وهو ما يعتقدده معظم الروافض بما فيهم هشام بن الحكم (*) والسكاكية وغيرهم (٧٦) . ومن الأفكار القريبة المنسوبة للقدرية أن الله خلق الخير والشيطان خلق الشر وأخيراً فمن الأمور المربكة والمحيرة أن الأشعرى أشار للقدرية فى وسط سوق أدلته ضد الجهمية التى تقول بأن الله هو المريد والفعال ، ولم يزل مريداً فاعلا (٧٨) God is eternally willing and powerful .

(*) هو هشام بن الحكم الكوفى المشبه . قال اسحق النديم هو من أصحاب جعفر الصادق هذب المذهب وفتق الكلام فى الامامة . ومن كتبه : الرد على المعتزلة وفى التوحيد . انظر سيرته فى الفهرست لابن النديم - (المترجم) .

وهذا يوضح ان القدرية بالنسبة للأشعرى كانت تنسك عرقه
(أو جماعة من الناس أصحاب مذهب هو القدرية) وهم طائفة من
المتكلمين ليسوا من المعتزلة . أما الذين ذكرهم من بين الحوارج في أساء
الدولة الأموية أو في أواخر القرن الثاني أو حتى الثالث للهجرة فليس
أمرهم واضحا . وإذا افترضنا أن أبا شمر كان من غرقة غيلان (المنوي
قبل ١٢٥ هـ) أو تابعا لتابعه ، فإن شهرة القدرية يمكن أرجاعها إلى
السنوات الأخيرة من دولة بني أمية واستمرت طوال خمسين سنة
أو نحوها زمن العباسيين حتى أصبح المعتزلة في عز أيامهم (ربما ظل
ذلك — أي ازدهار المعتزلة — حتى سنة ١٩٠ هـ) (٧٩) .

وقد كتب حشيش مبحثا طويلا عن القدرية ولكنه في معظمه سوق
للأدلة ضدهم .

وسنورد فيما يلي ما ذكره حشيش عن « القدرية » : طبيعتهم
وعقائدهم . قال : تتكون القدرية من سبع فرق أو مجموعات . تعتقد
إحداها أن الحسنات والخير من الله أما الأفعال الشريرة والمنحطة
فمن أنفسهم themselves ، لهذا فهم لا ينسبون أية صفة قبح أو
فعل منحط لله سبحانه . وقد ناقشوا أمورا من غير المناسب تكرارها
هنا — تعالى الله عن قولهم علوا عظيما ... (٨٠) وثمة طائفة أخرى
منهم تسمى المفوضة (بتسديد الواو وكسرهما) وهم يعتقدون أنهم
مفوضون بفعل الخيرات دون مساعدة من الله أو توجيه (هداية) منه ،
فهم بقدرهم من خلال هذا التفويض على فعل كل ما هو طيب ...

وغريق منهم يؤمن أن الله جعل لهم الاستطاعة فهم قادرون على
الإيمان والكفر والاكل والشرب والوقوف والجلوس والنوم واليقظة وكل
ما يريدون ويرغبون . فهم يؤمنون أن البشر قادرون بأنفسهم على
الاجتناب . وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف يعاقبون على أمر لا يشدرون
عليه

وطائفة منهم وهم الشببية ينكرون معرفة الله المسبقة بما يفعل
البشر ، وينكرون معرفته بما هو آت .. (٨١) .

وطائفة منهم تنكر أن الله خلق ابن الزنا أو أنه قدسده أو أرادته أو عرفه معرفة مسبقة : تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . وهم ينكرون أن الشخص الذي ظل يسرق طوال حياته ولم يأكل الا حراما — رزقه الله ، والله لا يرزق حراما ، وأنه يرزق بالحلال فقط . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . . . وطائفة منهم تؤمن أن الله قد وقت للناس معائشهم (أرزاقهم) وآجالهم (لوقت معلوم) لذا فمن يقتل شخصا انما هو يعتدى على أجله المحدد له (الذي حدده الله له) وعلى رزقه فيجعله يموت في غير الوقت (المكتوب) بينما يظل رزقه ساريا وليس من أحد يأخذه لأنه رزقه هو . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . تلك هي كل أفكار القدريّة « (*) (٨٢) .

واكثر طوائف القدريّة طرافة مما ذكره خشيش أنفسا هم المخوضة (٨٣) وقد استخدم الأشعري الفعل فوض في وصف وجهات نظر مبهمون . كما استخدم الفعل نفسه (فوض) الشهرستاني عند تناوله « أصحاب السؤال » (٨٤) لذا فماننا نؤكد أن — من وجهة نظرنا — هناك صلة قوية بين القدريّة وبعض طوائف الخوارج . وقد يبدو غريبا أن هذه الفكرة الواعدة لم تتطور في علوم الدين الاسلامي بعد ذلك . وربما كان سبب اهمالها افتقادها للأساس القرآني لأن الفعل فوض لم يرد الا مرة واحدة ليعنى أن على الانسان بعد ذلك أن يوكل أمره لله (يفوض أمره لله) (فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري الى الله ان الله بصير بالعباد) غافر / الآية ٤٤ (٨٥) .

ومن الطريف أيضا ذكر الشيعية كطائفة من القدريّة خاصة أنهم — بلا شك — هم أتباع شبيب بن يزيد النجداني وهم أيضا — أو بعض منهم — يعرفون باسم « أصحاب السؤال » كما لاحظنا آنفا . ومرة أخرى ، فماننا نجد أنفسنا على نفس الخط الفاصل بين الخوارج والمرجئة . فوجهة النظر المنسوبة اليهم قد تكون هي الجوهر أو الأساس الذي

(*) لم نقل النص من كتاب خشيش المتشار اليه وانما ترجمنا النص الانجليزي كما

أوردته وات — (المترجم) .

انبثق عنه ما ينسبه الاشعري للقدرية من أن الله لا يعلم مسببا حتى
حدثت (٨٦) .

مالأجزاء المركبة من هذه الآراء تبدو متوافقة معا .

إن المبدأ الذي يتخلق حوله هذه الآراء جميعا هو عدم سببه السر
لله سبحانه والمفوضه (بفتح الواو وتنسديدها) وحدهم هم الدين
لا يرغبون في استبعاد أى قدر من الاستطاعة بالتربسه والا ضمان الله
سبحانه غير عادل في معاملة المذنب . فالمكره المحوريه عندهم هي
" أن الله عادل " .

ج) معبد الجهنى :

لم يبق امامنا الا مشكلة رجل يسمى معبد الجهنى كان هو اول من
حاض مناقشات طويلة عن القدر في البصرة ، اننا لا نعرف الكثير عن
معبد هذا فقد قيل انه مات سنة ٨٠ هـ وهناك روايه انه قتل بامر من
الخليفه الاموى عبد الملك . ويقال ايضا انه دخل في حوار مع مسيحي
عراقي يسمى سوسان ، اعتنق الاسلام ثم ارند بعد ذلك (٨٧) .

وعلى اية حال ، فنحن لا نجد في كتب الملل والنحل شيئا عنه الا
باعتباره مؤسسا لعقيدة القدر ، بل لا نجد في كتاب (مقالات الاسلاميين)
الاشعري ولا في كتاب (التنبيه) للملطي شيئا عن ذلك . لكن يوجد في
مقالات الاسلاميين شيء عن فرع من فرقة الثعالبة — الذين هم فرع
من العجاردة — يطلق عليه المعبدية نسبة الى رئيسهم معبد (٨٨) .
ومن افكارهم : اخذ الصدقات من العبيد الاغنياء واعطاؤها للعبيد الفقراء ،
واضاف النهرستاني أن لهم افكارا متعلقة بزواج النسوة المسلمات .
والآن ، فان ميمونا — الذي كانت آراؤه في القدر موضع دراسة بادي
ذى بدء — ينتهى للعجاردة . والثعالبة اعتنقوا افكارا معدله ومعدلبة
ترجع في الأساس لفكر العجاردة وعلى هذا ، فان معبدا هذا الذى يقال
له معبد الخارجى لا يمكن الا أن يكون هو نفسه معبد الجهنى . لكن هذا
على اية حال لا يمكن الا أن يكون حداً أو تخميناً طالما أن المعلومات
غير متوفرة لدينا . أو على الأقل أن هذا مجرد وسط أو أداه نتوقع من
خلالها أن نجد منطلقات للبحث عن رائد المناقشات عن عقيدة القدر .

ملاحظة (أ) عن الحسن البصري

في دراسة هـ. رتر H. Ritter (القسم السابع) عن الحسن البصري المنشورة في دورية Islam ، المجلد ٢١ ص ١ — ٨٣ ، يزعم — أي رتر — أن الحسن البصري كان — يقيناً — فديراً ، وإذا كان الأمر كذلك يكون الحق مع رتر باعتبار الحسن البصري هو المؤسس الفعلي لعقيدة القدر بدلا من عزوها لشخص عامض أو لا نعرف عنه الكثير مثل معبد هذا . ولدنيا — بالتأكيد — كثير مما لدينا قوله عن عقيدته في القدر ، رغم أن اسمه غير مدرج في القائمة التي قدمها لنا ابن قسبة (في كتابه المعارف ، ص ٣٠١) عن القدرية رغم أن تابعه قتادة مدرج في هذه القائمة . وإلى جانب ما أورده ابن عساکر (وفقا لما ذكره رتر Ritter ص ٦٠) من أنه كان متأثراً بمعبد ، نسورد ما ورد في المعارف لابن قتيبة (ص ٢٢٥) ، إذ نجد أنه ذكر أن الحسن البصري اعتقد عقيدة القدر إلى حد ما (يكلم في شيء من القدر) ، لكنه بعد ذلك أنكرها (أو تبرأ منها) . وقد اعتاد عطاء بن يسار الذي كان يؤمن بعقيدته القدر — وكان بخطيء في رواياته — أن يقرن الحسن البصري بمعبد الجهني . إذ سأل معبد قائلا : « يا أبا سميد . . ان هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرزاقهم ويقولون انها نفعل ذلك ونفلسا لارادة الله ومشيئته (قدره) ، فقال الحسن البصري : « ان أعداء الله يكذبون » . والقول بأن الحسن قد أنكر عقيدة القدر ، قد يكون — أساساً — محاولة لاصلاح صورة الحسن البصري (تبرئة ساحته) « Witewash' al Hasan » .

ومن ناحية أخرى ، فإن ما ينكره في هذه الرواية هو النتائج اللا أخلاقية المترتبة على التطرف في الايمان بالقدر وأغفال المسؤولية البشرية . وهذا يتفق مع استقامته في الحياة وتقواه . وعلى النحو نفسه ، فإن نحوى الرواية كما نفهمها من رواية رتر Ritter لها — أنه يمارض القدرية في موضوع الرزق مؤكدا أن رزق الانسان يحدده الله سبحانه . وربما كان الحسن البصري يتخذ موقفا وسطا (معنلا) مؤداه الايمان بأن الله عدل والادمان بضروره استقامة الانسان وسعبه للعدل ؛ لذا فممكن مع كثير من التجاوز اعتباره مؤسسا لعقيدة القدر باعتبارها النتيجة

المطلوبه لكل الحركات المكونة . وعلى ألبه حال ، فان بحوب رير Ritter تؤكد الاتصال الونق بين عقيدته القدر وعقيدته عدل الله واستقامته ، ومن هنا فان حض الحسن البصرى للناس على العدل والاستقامة ينطوى على تأكيد من أن لديهم الاسطاعه ، لكونوا مستقبين وعادلين (Ritter, p. 62) .

ملاحظة (ب) عن القدر والاثبات

لقد استخدمت كثيراً تعبير (عقيدة القدر) ، ليعنى ما يقصده الأوربيون بتعبير « عقيدة حرية الإرادة » لكن هذا التعبير الأخير غير ملائم في العقيدة الاسلاميه ذلك لأن فكره الحره Freedom فكرة أجنبية تماماً بالنسبة لعقول المسلمين لدرجة أن قضية ما اذا كان الإنسان لديه « الاسطاعة » أو « القدره » على تقدير أفعاله أو تنفيذها كانت قضية مطروحة ، والعبارة المناسبة التي تردد بكثرة في المراجع العربية هي « القول بالقدر » وستوضح الأمثلة التالية كيف أن الأشعري يستخدم هذا المصطلح ، ليعنى به مفهوم المعتزلة « وفقاً لرؤية المعتزلة » . وهذه الأمثلة أيضاً توضح أن نقيض عقيدة القدر هو عقيدة الاثبات ، وذلك عند الأشعري ، بينما نجد أن الشهرستاني لم يشغل نفسه باستخدام الاصطلاحى لهذه الكلمة ففى عصره كانت التفرقة تجرى من خلال الاثبات بين « الجبر » و « الاكتساب » .

الأشعري - مقالات الاسلاميين :

الملح المميز للميونية هو « القول بالقدر على مذهب المعتزلة » ٩٣ ، ٧ .

الخليفة فاروق الميونية في القول بالقدر وتسالوا بالاثبات . ٩٣ ، ١٣ .

الحمية ثبتوا على قول الميونية بالقدر . ٩٣ ، ١٤ .

الملح المميز للخارمية أنهم « قالوا في القدر بالاثبات » ٩٦ ، ٤ ، « المجهولية قالوا باثبات القدر » ٩٧ ، ٢ .

أصحاب السؤال : « فآلوا بقول المعزلة في القدر » ...
١١٦ ، ٢ .

« أما القدر فقد ذكرنا من ذهب فيه إلى قول المعزلة من
الخارج ، وذكرنا من ميل إلى الإتيان منهم » .

الشهرستاني — الملل :

الحمزة وامتقوا المعزلة في القدر . ٩٦ (أ) .
خالف الخليفة الحمزة « في القول بالقدر وأضافوا القدر خبره
وسره من العبد » ٩٦ (ب) .

كان الأطراف على مذهب حمزة في القول بالقدر . ٩٦ (ب) .
خالف الخليفة الحمزة « في القول بالقدر وأضافوا القدر خبره
وسره لله » ٩٧ (أ) .

انفصلت الشعبية عن ميمون « حين أظهر القول بالقدر » ٩٧ (أ) .

ملاحظة (ج) عن السكاكية وغيرهم

السكاكية في غالبهم هم أتباع أبي جعفر محمد بن
خليل السكاك (نظراً للاختلاف الشديد في لقبه ، انظر
الانتصار ، ص ١٧٨ — الحاشية) . ويؤمن السكاكية أن العلم
صفة لله سبحانه (في ذاته) ، فهو عالم في نفسه « وأن الوصف له
بالعلم من صفات ذاته غير أنه لا بوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء ،
فاذا كان قيل عالم به وما لم يكن الشيء لم بوصف بأنه عالم به ، لأن
الشيء ليس ، وليس يصح العلم بما ليس » (*) وهم في هذا يتفقون مع
ما ذهب إليه هشام بن الحكم الرافضي . وكان محمد بن خليل السكاك من
شيوخ الرافضة (الانتصار ، ٦ ، مقالات الإسلاميين ٦٣) وقد اختلف

(*) (هـ) ٢٩١ ، ٦ عن الطبعة التي حققها محمد بن محمد الدين عبد الحميد -
(المازهم) .

على جعفر بن حرب حول علم الله (الانتصار ، ١١٠ وما بعدها) ودافع عن هشام بن الحكم الرافضى فى مناقضته مع الاسكافى (وقد تناول الأشعرى فى مقالات الاسلاميين رأيه عن (حركة) الله) .

ونظراً لكثرة الاحتمالات فى الاسم ، فمن المحتمل أن يكون السكاكبة الوارد ذكرهم فى كتاب الانتصار (ص ١٢٦) هم أنفسهم السكاكبة ، فوجهة نظرهم عن علم الله هى نفسها وجهه نظر هشام بن الحكم الرافضى .

أما فرقة الشكاكية (بالشين) الواردة فى شرح الفقه الأكبر ، فقد تكون فرقة مختلفة عن السكاكية (بالسين) فهم يعتقدون أن الأعمال جزء من الإيمان (ص ١٠) كما يؤمنون أنه بحسن على الإنسان إذا قال أنه مؤمن أن يضيف الى ذلك قوله (أن نساء الله) (ص ١٤) وهذا ما يجعلهم يشبهون الشكاك (المعروفين أيضا بالخشوية والبتربة) وهم الفرقة الرابعة من المرجئة وفقاً لما ذكره النوبختى (فرق الشيعة ، ٧) حيث أدرج فيهم رجلاً مثل الشافعى ومالك بن أنس (ص ٩ ، ١٢ ، ١٤ وما بعدها) .

هوامش الفصل الثالث

- (١) مقالات الاسلاميين ، ٩٤ وما بعدها .
- (٢) الشهرستاني ، ٩٧ ، وقد أورد البغدادي ما ذكره الشهرستاني مع تعديل يسير ، انظر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ٨٤ وما بعدها . وربما كانت هذه القصة مرتبطة بالناقشات التي جرت بعد ذلك عن (الاستثناء) ، وقد جرى استخدام هذا المصطلح في الابانة ، ص ٧٥ ، وشرح الفقه الاكبر ، ص ١٤ وما بعدها ، انو عذة ، الروضة البهية ، ص ٦ بقرر انه لا استثناء يسمح به للتاكيد او الانطال annulling Contracts
- (٣) المقالات ، ص ١١ . اخطأ الباحث هاربروكر Haarbrucker في ترجمة ما ورد في الملل ، ص ٩٣ من خلال قراءة امة (بفتح الالف والميم) اذ قرأها (امة) بضم الالف وتشديد الميم وفتحها ، فجمع امة هو اماء (في المقالات) كما ورد في مقالات الاسلاميين ، يوضح ان القراءة الصحيحة لاند ان تكون بفتح الالف (امة) .
- (٤) الفرق ، ص ٢٦٤ ، ويفترض ان ذلك قد انتقل من الدانة المحوسية .
- (٥) ثمة جماعة صغيرة اليوم (اهل السنة أو السنية) ينطرون للروح البظرة نفسها ، انظر جينري Jeffrey في Moslem world XXXIII ١٩٤٣ .
- (٦) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٨٤ .

(٧)

Welhausen Die religio politischen Oppositionen parterien im alten Islam, Part 1, esp

- وكثير من التفاصيل التاريخية في الصفحات التالية نقلها عن هذا المرجع .
- (٨) الملل ، ٨٦ - ٨٩ ، والقرآن الكريم ، السورة ١٢ ، الآية ٤٠ - انسا .
- G Levi della Vida

El Kharidjites مادة الخوارج .

(٩) الملل ، ٨٧ .

Welhausen, Op cit, sect 8. . انظر .

يفترض انه يعني فرق الارارقة ، الصفرية ، والاصابية واليهسية ، رغم ان اسماء مؤسسي هذه الفرق الثلاث الأخيرة وردت بشكل متأخر في مواضع أخرى .

(١١) المقالات ، ٨٦ - ٣١ .

(١٢) نفسه ، ص ٨٦ .

(١٣) نفسه ، ١١٦ .

(١٤) نفسه ، ١١٣ .

(١٥) نفسه ، ١١٥ .

- (١١) نفسه ، ٩٣ ، ١٥ ، كان تأثير نحدة من خلال عطية .
- (١٧) نفسه ، ٨٩ .
- (١٨) نفسه ، ١٢٦ .
- (١٩) نفسه ، ٩٣ ، المثل ، ٩٥ . وجهة النظر نفسها أعندها تابعه عثمان بن أنى
الهنات ، المقالات ٩٧ ، المثل ، ٩٦ .
- (٢٠) المقالات ، من ٩٢ .
- (٢١) نفسه ، من ٩٧ .
- (٢٢) المثل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٦٤ .
- (٢٣) المقالات ، ٩٠ .
- (٢٤) المقالات ، ١١٢ .
- (٢٥) نفسه ، ١١٤ .
- (٢٦) نفسه ، ١١٥ .
- (٢٧) إذا كنت وجهة النظر هذه صحيحة ، فان جدول الباحث بيكر Becker
حول ان عقيدة القدر (بمفهومها المعتزلى) ترجع لمؤثرات مسيحية لاند ان توسع في
الاعتبار (Christliche Polemik, sect 3) ، وإذا كان يوحنا الدمشقى قد مات سنة
١٢٣هـ/٧٤٩م فربما كتب مناقساته حول هذا الموضوع بعد عشرين سنة او ثلاثين من بدء
النفاس في هذا الموضوع بين المسلمين . كيفية صياغة المسئلة وتوجيهها تختلف فلاسفة
يرادف تماما معنى مصطلح autoexousios الذى استخدمه الاعريق ، وكل ما فعله
بيكر Becker هو أنه أثبت أن مسيحيين مثل يوحنا الدمشقى وثيرودور Theodore
Abu Qurra كانوا على علم واسع بالاسلام وأفكاره مما يؤكد حدوث بعض التزاوج
فى الأفكار (التأثير المتبادل) فى وقت لاحق ، وعلى أية حال فانه رأى هنسك
Wensinck فى كتابه : Muslim Creed من ٥٢ ومن معرض مناقشته لأراء بيكر
هو أن تتابع الأفكار لا يسير الى أى أصل أجنسى ، وانما يؤكد أنها أفكار تنمو بموا
محليا (فى الدنيا الاسلامية نفسها) .
- (٢٨) المقالات ، من ٩٢ ، ٥٩ ، ١٠٦ ، ١١٦ . عرض السهرستائى فى العرض نفسه
لكه أصاف مرعا للحميرية والعطرافية (؟) وحذف أتباع حارث .
- (٢٩) المقالات ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ . عن استخدام (اثبات) انظر المحوطة ب فى
نهاية الفصل . ويبدو أيضا أن الاناضية مالوا الى فكرة قريبة من هذه الفكرة (المقالات ،
من ١٠٧) . لكن يجب أن نتحدث عنهم بحدس. مادامو قد ذكروا بالاسم على انهم من أبناء
القرن الثالث الهجرى (مثل يحيى بن اسى كامل) . انظر النية ، من ٤١ ، ٤٥ .
- (٣٠) المقالات ج ٢ ، من ١٨ .
- (٣١) وفقا لما ذكره البعداى ، الفرق . من ٧٧ ، انسحب حمرة سنة ١٧٩ .
- (٣٢) فكره أن (الاستطاعة) تصاحب كفعول احد بها بعد ذلك بعض مناوئى المعتزلة
كالجبار (V. 4. below) .
- (٣٣) المقالات ، ١١٣ .

انظر كتاب المقالات انه جعلها سيئا واحدا .

(٣٤) المقالات ، ١١٣ ، الملل ، ٩٣ .

Wellhausen, Sect 8.

(٣٥) الطبرى . ح ٢ ، ١٧٢٣ (الانتصار ، ٢١٢ وما بعدها) ، البعداى ، الفرق .

١١٤ ، والشهرستاني (الملل ، ١٠٧) لم يورد لنا الا أن غيلان آمن بعقيدة القدر ثم
ركبها ليحدثنا عن الايمان .

(٣٦) المطالات ، ٥١٣ ، نسب هذا الفصل الرقاسى بينما الحاسية تذكر أن وجهة نظر

غيلان متشابهة .

(٣٧) المقالات ، ٢٢٩ .

(٣٨) نفسه ، ١٣٦ .

(٣٩) الفرق ، ١٩٠ ، ١١٤ ، الملل ، ١٠٥ - ١٠٨ .

(٤٠) مع أن فقيها مشهورا يرى الساحة نسب لهم وهو ابو حنيفة . الفرق ، ١٩١

وانظر ايضا ، Dr. Falkin's note : Moslime Schisms, p. 4.

Golzricher. Mahammed Anische Studien, 1, p. 4 (٤١)

(٤٢) المقالات ، ٨٨ ، ١٥ .

(٤٣) نفسه ، ٩٠ .

(٤٤) نفسه ، ٨٠ .

(٤٥) نفسه ، ١١٧ .

(٤٦) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

(٤٧) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

(٤٨) نفسه ، ١٢٤ .

(٥٠) المقالات ، ١٤٤ .

(٥١) نفسه ١١١ ، ٤٦٣ ، ١١٦ . دار سرك .

(٥٢) نفسه ، ١١٠ .

(٥٣) نفسه ، ٢٩٩ ، الانتصار ، ١١٤ .

(٥٤) نفسه ، ١٤٧ .

(٥٥) نفسه ، ١٤٩ ، الانتصار ، ١٤٩ .

(٥٦) نفسه ، ١٥١ .

(٥٧) نفسه ، ١٥٠ فكرة عيلان حاضرة متفقة مع الآية الكريمة (السورة ٩/ الآية ١٠٧)

التي قد يكون اسم المرجئة قد استق منها . وقد يكون من الرجاء . راجع مقال هسبك

من المرجئة في EI .

(٥٨) المقالات ، ١٥٠ .

(٥٩) فرق الشيعة ، ٦ .

(٦٠) نفسه ، ٩ .

- (٦١) ابن المرتضى ، منية ، ص ١٥ وما بعدها .
- (٦٢) Wellhausen Arab Kingdom, 646 p. انظر
- (٦٣) Goldziher, Vorlesungen, 91 f. انظر
- (٦٤) Muslim Creed, 22-24, 34, 37. انظر
- (٦٥) الملل ، ١٠٣ .
- (٦٦) see above انظر
- (٦٧) Rivista degli Studi Orientali, VII (1916-8), 461, « Sul **أفطر** · Nome di Qadariti ».
- من استخدام القدر . انظر التعليق (ب) في نهاية الفصل .
- (٦٨) انظر 113. f 73 f ١١٣
- من أن يصبح انه فعلا عن الملل ، ص ٢٩ .
- (٦٩) أنظر الملحوظة ب فيما بعد .
- (٧٠) مقالات الإسلاميين ، ٢٢٨ ، ٥٢٦ .
- (٧١) رمس الدعدادي (المتوفى ٤٢٦ هـ) والسهرستاني (التوفى ٥٢٨) كانوا يسمون المعتزلة . (الفرق ، ١٨ ، ٩٣ وما بعدها ، الملل ، ٢٩) .
- (٧٢) الموحدة هنا تحمين من عدوى مدلا من (الموحدة) في الدفن المطاوع . وفي كساب الانتصار - موحد .
- (٧٣) الملل ، ١٠٣ - خوارج ، وفي الانتصار اعتبر عيلان معرليا ، ١٢٧ ، الميه . ١٥ ، وفي الملل ، ص ٤١ ، أبو سمر تابع من اتباع البطام ، وانظر أيضا تعليق د- خيرج Nyberg في الانتصار ، ص ٢١١ - ٢١٣ .
- (٧٤) أهل القدر .
- pp, 5, 6, 7, 32, 56, 67, 72 و 73 f., 85, 87, . tr. 46, 47, 49, 74, 96, 107, 111. 113, 125, 128.
- (٧٥) انظر . 85 tr, 125.
- (٧٦) المقالات ، ٤٨٩ ، وعن السكاكي ، انظر حاسية (ح) ، ص ٥٦ .
- (٧٧) الابانة ، ٦ ، وفي الترجمة (أى ترجمة كتاب الابانة) ، ص ٤٧ ربما كان هناك تأثير مسيحي هنا فيوحا الدمسقى لا يرجع السر الا لضعفا واراده الشيطان ولا يسيبه أبدا للرب . Becker, Christliche Polemik, p. 184.
- وربما كانت هذه الفكرة الفائضة هي الفكرة السائعة بين الحوارح والتي مؤداها أن المعصية كبيرة والكبيرة كفر - المقالات ، ١١٨ .
- (٧٨) الابانة ، ٢٢ ، ٥٦ (الترجمة ، ٧٤ ، ٩٦) .
- (٧٩) المظى ، تنبيه ، ١٢٦ - ١٣٥ .
- (٨٠) ص ١٢٦ .
- (٨١) ص ١٢٣ .

(٨٢) ص ١٣٤ •

(٨٣) لا يمكن أن يكون هو نفسه ما عند الموصلة دين فرق الشيعة (المقالات ،
١٦ ، التوضيح ، ٧١) •

Fyzee, A, Shi'ite Creed, p. 110.

(٨٤) المقالات ، ٩٣ •

Fyzee, Op. Cit., p. 32.

(٨٥) القرآن الكريم . السورة ٤٠ ، الآية ٤٤ •

(٨٦) الإبانة ، ٨٥ •

(٨٧) ابن قتبية ، المعارف ، ص ٣٠١ ، وضعه على رأس قائمة القدرية • وقصته
سوسان (أو سوزان) من كتاب مسبك Muslim Creed, 53. ، والاقباس من ابن
حجر العسقلاني تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ، ص ٢٢٥ وما بعدها •

H. Ritter (Islam, XVI (1933), p. 58 f.)

ورد أن معبد الجهني أحد الحذيق بالقدر عن سوران المسيحي وعن معبد أحد
عيلان •

(٨٨) المقالات ، ٩٨ ، وفي اللك يسمى معبد بن عبد الرحمن ، انظر الفرق ، ص ٨٠
وينكر Ritter أن المعلومات عن معبد الجهني في كتاب ابن عساكر ، تاريخ دمشق ،
وردت تحت اسم معبد بن عبد الله بن عويمر أو معبد بن خالد • ولم آتكن للاسب من
الاطلاع على هذا الجرم •

المفصل الرابع

المعتزلة

١ - المعتزلة فى التاريخ

لفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوربيين منذ وقت باكر بسبب السببه بين كثر من وجهات نظرهم والفكر الأوربى اللبرالى liberal فى القرن التاسع عشر . لقد ذهب هؤلاء الدارسون — فى حالات كسره — الى التطابق الكامل بين الفكر المعتزلى وفكر لبرالىى أوربا فى القرن التاسع عشر لكنهم نسوا أن المعتزلة — مع ذلك — كانوا مسلمين (يظنون فى الأساس مسلمين ، ولا بد أن ننظر اليهم من هذا المنطلق) . ومما لا شك فيه انه كانت هناك أحلام ضاعت سدى أن يسير الاسلام والمسيحية وقد تابط كل منهما ذراع الآخر كاخوة حقيقيين ، اذا ما اقنضى الاسلام — فقط — أثر المعتزلة ، أو بتعبير آخر اذا أصبح الاسلام معتزلى النزعة ، أو اذا سار المسلمون على نهج المعتزلة ، ولم يحدوا عن طرقتهم الى طريق الأشعرية الذين يفترض أنهم يشكلون رد فعل مواجه للفكر المعتزلى ، ولم يتحقق شيء كثير فى مجال المؤاخاة بين المسيحية والاسلام لأن الغرب نفسه سرعان ما أدار ظهره للفكر التحررى أو اللاببرالى — الى حد كبير .

لقد أدت أعمال الباحثين خلال الحقبس الأخبرنين — خاصة أعمال الدكتور نيرج H. S. Nyberg الى تحليصنا من هذه الأوهام . وما سآذكره عن الوضع التاريخى للمعتزلة هنا ، اعتمدت فبه أساساً على مقال نيرج الآنف ذكره عن المعتزلة فى دائره المعارف الاسلاميه (١) :

Encyclopedia of Islam.

ولنفهم وضع المعتزلة ، أجد من الأفضل أن أبدأ بأى هذيل الذى يعد المؤسس الحقيقى للنظام العقدى للمعتزلة (٢) . نوفى أبو هذيل

سنة ٢٢٧ هـ أو بعد ذلك بقليل (٣) لكنه كان رجلاً قد بلغ من العمر عنياً عندما مات ، قيل أنه بلغ المائة ، بل لقد قيل أنه عاش مائة وخمسين عاماً (٤) . والآن مُحتى إذا افترضنا أنه لم يكن قد ولد حتى سنة ١٤٠ هـ فإن ذلك يجعل عمره ٥٣ عاماً في سنة ١٩٣ هـ عند موت هارون الرشيد ، وعلى هذا لا بد أن نفترض أن أفضل أعماله كانت في عهد هذا الخليفة (هارون الرشيد) ، ومع هذا فربما ظل فاعلاً مؤثراً في الشطر الأول من حياة المأمون — لنقل حتى سنة ٢١٠ تقريباً (٥) ونفيهما يتعلق بنشاطه في عهد هارون الرشيد يمكننا أن نذكر من بين أمور أخرى ما هو معروف عن علاقته ببشر بن المعتز ، إذ يبدو أنهما كانا متزامنين (٦) إلا أنه يبدو أن أبا هذيل كان ينتقد بشراً أكثر مما كان بشر ينتقده ممماً يجعلنا نفترض أن بشراً ربما كان أسبق منه زمناً بفترة يسيرة . والآن ، فإنه يقال أن بشراً بن المعتز قد حكم عليه بالسجس لغترة غير قليلة زمن هارون ممما يشير الى أنه كان رجلاً مؤثراً في بواكير سنة ١٨٠ هـ أو ما حولها ، وعلى النحو نفسه يبدو أن أبا هذيل كان قد حاز بعض الشهرة قبل نهاية حكم هارون (٧) .

وأحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التي عاصرتها أو كانت قبلها ، هو أن السياسة كانت تلعب دوراً أقل عند هذه الفرق ، فقد كان للمعتزلة — بالتأكيد — وجهات نظر سياسية ، وكان معتزلة بغداد على صلة وثيقة بأولى الأمر وبالشخصيات النافذة في الحكم في الفترة من ٢٠٠ الى ٢٣٥ ، حتى رجال المعتزلة الذين ننظر لوجهات نظرهم فلا ندرجهم ضمن قادة المعتزلة (الثوريين) الذين انشغلنا بهم كثيراً ، نجد أنهم أقرب ما يكونون شبيهاً باللاهوتيين (علماء اللاهوت) في عالمنا المعاصر. ومن الممكن أن دفاعهم عن الاسلام ضد المانوية Manichaeism والحسينيين الهنود (الحسبة الهندية indian materialism) كان ذا طابع أقرب ما يكون الى الدعاية السياسية — لأنه كان في الأساس دفاعاً عن الخلافة ودعائهم أو الأسس التي تجعل قيامها ضرورياً . لقد كتب المعتزلة عدداً كبيراً من المؤلفات من وجهة نظر معاصريهم (٨) وهذا يساعدنا في فهم أفكارهم ولأن المجالس الأولى لأبي هذيل كانت في البصرة فقد هبت عليها رياح التأثير من جهات شتى ، وقبل أيام أبي هذيل كان ضرار بن عامر (٩) هو المهيمن على المجلس University والكلام ويمكننا تتبع الصلة بينهما بتتبع وجهات نظر

ضرار . والرد عليها . وكان هناك أيضاً الجهمية الغامضون الذين يشكلون جانب (أو كل) الموحدة الدين أشروا في أبى الهذيل ، خاصة في أفكاره المتعلقة بالوحدانية (١٠) ولا شك في أن المرجئة المتعلمين كان لهم أيضاً دور (١١) وكان الخوارج مناهضين لبنى أمية ، ولم يعودوا ينصدرون ساحة المعارضه بعد قيام الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ (١٢) . وباستعارة المعتزلة مبدأ (العدل Justice) من الخوارج ، يكون المعتزلة قد أخذوا أفضل ما في فكر الخوارج .

ولا بد أن نضع في اعتبارنا أيضاً التأثيرات غير الإسلامية في فكر المعتزلة . فالفلسفة اليونانية كان لها تأثيرها فقد استخدم أبو هذيل المنطق الأرسطى (١٣) . وقد أظهرت البحوث الحديثة أن كبراً من فكر المعتزلة قد جرى شرحه في سياق المعركة مع المانوية (١٤) وقد أشار البطريارك نيموني *synonym* إلى احتمال وجود تأثير مسيحي ، وأورد لنا مناقشات جرى عقدها في بلاط المهدي سنة ١٦٥ هـ وقت أن كان أبو الهذيل في حوالى الثلاثين من عمره ، كما أننا نلمح بعض التشابه بين بعض نظريات المسلمين الجزئية في بواكير التاريخ الإسلامى ، ونظريات هندية (١٥) .

ويبدو أن كل هذه التأثيرات قد تركت بصماتها على فكر أبى الهذيل بطريقة أو أخرى ، لقد استعار بعض الأفكار وكيفها أو حورها لتتلاءم مع فكره كما أنه وقف موقف المناهضين من أفكار أخرى .

وقد نتج عن تأملات المعتزلة ومناقشاتهم أن قامت الحركة الإسلامية التى تستخدم الفلسفة للدفاع عن الدين Muslim Scholasticism أو لنقل انهم لعبوا دوراً كبيراً في ظهورها .

وليس هناك — الى حد كبير — معلومات كثره عن عدهما الكتاب المسلمون المؤسسين الأساسيين ، ونعنى بهما سلفيهما : واصل بن عطاء وعمر بن عبيد .

وليس لدينا معلومات موثقة عن هذين الرجلين ، الا في القليل النادر ، ويبدو أن الانتشار الفكرى الواسع الذى لفت أنظار الدارسين

للمعتزلة لم يبدأ حتى حوالى زمن هارون الرشيد أى بعد وفاته واصل ابن عطاء بحوالى خمسين عاماً ، مع ان هناك زعماً — بمعنى من المعانى — أن واصلاً بن عطاء وعمراً بن عبيد ، كانا هما رائدى حركة المعتزلة . ان نسبة هذه الحركة الفكرية الى واصل كان بلا شك لاضفاء الوتر والاصالة dignity على المعتزلة ، فالمسلمون يميلون لاضفاء الوتر على السلف (١٦) ، وثمة سبب آخر وهو منافسة الجهمية التى قتل مؤسسها سنة ١٢٨ هـ — المقصود هنا المنافسة فى الاصالة أو القدم . الا أنه ربما يكون حقيقياً أن الأفكار السياسية العامة وكذلك الدينية التى خاض فيها المعتزلة قد استخلصت من فكر واصل ، اذ يبدو أنه واضع فكره المنزلة بين منزلين ، وهى فكرة ارتبطت بفكر المعتزلة ، وهى فكرة مؤداها أن مرتكبى الكبائر (الذنوب الكبرى grave sins) لا هم كفرة (كما ذهب الى ذلك الخوارج) ولا هم مؤمنون (كما ذهب الى ذلك المرجئة) وانما هم فى مرتبة وسطى بين الايمان والكفر أو هم فى منزلة (مرتبة) بين منزلتين : منزلة الكفر ومنزلة الايمان . ولقد كان لهذه الفكرة أهمية كبيرة فيما انطوت عليه من مضامين سياسية فقد كانت كما وضع نيبرج Dr. Nyberg دعماً للعباسيين ضد الامويين ، لكن هذه الفكرة منلها مثل الفكرتين الأخريين (من بين أفكار خمس أساسية فى الفكر المعتزلى) : فكرة الوعد والوعيد ، وفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — لم يكن لها دور كبير فى المناقشات الدينية (المتعلقة بعلم الكلام theological discussions) .

فما نعرفه عن وجهات نظر واصل وعمرو يبين أنهما كانا قد أبعدا عن المناقشات التى كانت تثير حماس المعتزلة ، كما ورد فى (المقالات) فلم يذكر واصل فيها الا مرة واحدة فما يتعلق بتفسير بعض الآيات القرآنية الغامضة (١٧) وقد جعلته بعض الروايات — ربما اعتماداً على كتابات الجاحظ (١٨) — مهتماً بمجالات بعينها (كالأخبار) (*) سواء العام منها أم المتعلق بمجال بعينه . ومن ناحية أخرى ، وصلنا ما يفيد أن واصلاً اتخذ براهين من تلك النى يسوقها النفيون dualists

(*) نوع من الكتابة التاريخية وممارستها اخبارى — (المترجم) .

والعرفانيون(*) (المؤمنون بالمعرفة الروحية كطريق للخلاص) وهى البراهين التى يسوقها الشيعة الغلاة، وقد خاض واصل فى سياق تناوله لهذه البراهين — بلا شك — فى قضايا فلسفية أخرى ، وربما مهد هذا الطريق للتطورات التى حدثت بعد ذلك ، لكن نناول ما ذكرناه آنفاً من حيث ما تعرض له من قضايا فلسفية يبدو أمراً غير متاح (١٩) .

وعلى هذا ، فإن تلك الانارة العقلية التى ظهرت فى حوالى زمن هارون الرشيد تعد — الى حد كبير — شيئاً جديداً أسهم فيها وسببها كل مؤثر من المؤثرات بشىء ما ، وقد أشرنا لهذه المؤثرات آنفاً ، بل ان المناصرين الرئيسيين للأفكار الجديدة كانوا ينتمون الى مجموعة دينية سياسية Religio-political group تعود الى أيام الأمويين (**) ، أو على الأقل لها جذور تمتد الى هذه المجموعة (٢٠) .

وبينما كان ينظر الى أبى الهذيل — ربما على أسس صحيحة — باعتباره مؤسساً حقيقياً للمعتزلة الا أنه — بطبيعة الحال — لم يكن هو المؤسس الوحيد . ففى البصرة كان هناك الى جواره معمر الذى ربما كان أقدم منه وكان لمعمر هذا وجهات نظر مستقلة (٢١) ، وقد ظهر لأبى الهذيل تلاميذ نابهن قبل مرور فترة طويلة ، مثل النظام (بتشديد الظاء وفتحها) وهشام بن عمرو الفوطى (بفتح الواو) الذى تصدى لأبى الهذيل بالجدل العنيف (٢٢) . وفى بغداد كان هناك بشر بن المعتسر وتلاميذه ، الذين كان منهم أبو موسى المردار الذى كان أكبرهم ، وربما كان معاصراً لأبى الهذيل . ويستضخ من خلال سياق بحثنا هذا شيء من منطلقاتهم الفكرية التى تميز بعضهم عن بعضهم الآخر ، وسنركز على الفروق الفكرية بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة .

٢ — العقل كفيصل فى قضايا المعتقد والفكر

والسأوك عند المعتزلة

Rationalism

ذهب الدكتور نبرج Dr. Nyberg الى أن المعتزلة لم يكونوا من أتباع المذهب العقلانى rationalists — مخالفاً بذلك باحثي

(*) العنوسطيون Gnostics — (المترجم) .

(**) راجع مقدمة المترجم .

القرن التاسع عشر ، ولا تبتعد الحقيقة ابتعاداً شديداً عن هذه الفكرة الجديدة التي يدافع عنها (نبرج) .

(بينما رأى المرء — فيما مضى — فلاسفة فنوريين ، ممن أقاموا نظماً فلسفية « أبنية نظرية عظيمة » ، ونسجوا مقولاتهم Paradoxies منطلقين من حبههم الموضوعي للحقيقة ، فاننا الآن ازاء لاهوتيين اضطروا بحكم الضرورة الى التعامل مع القضايا الروحية الكبرى التي سادت في عصرهم بالحقيقة البسيطة التي مؤداها انه اذا كان عليهم أن يؤيدوا (ويدعموا) اسلامهم في مواجهة الظروف التي فرضها المحيط ، فانهم لن يستطيعوا تجاوزها أو التغاضي عنها ، وباختصار ان علينا أن نعمل بعقلية لاهوتية مستقبلية ، وفي الوقت نفسه أن نكون على المستوى العملي مبشرين ولاهوتيين نشطين) (٢٣) .

ان هناك أمراً مؤكداً وواضحاً وهو ان المعتزلة مسلمون وعاشوا دوماً في اطار الأفكار الاسلامية ، ففكرة أبى الهذيل عن الخلق هي الفكرة المألوفة وهي أن الله قال للشيء « كن » فكان وقد ناقش هو والنظام القضايا المرتبطة بتطبيق وصايا القرآن (الكريم) — سواء التطبيق بمعناه العام الشامل ، أم التطبيق المتعلق بمسألة بعينها (خاص) (٢٤) .

واكثر من هذا فقد ظل العلماء المسلمون يعتبرونها مسلمين (٢٥) ، مع أنهما رفضا تماماً فكرة (الجبر) أو فكرة أن الانسان (مسبر) ومع هذا ، فقد ظلّا محتفظين باحترام ظاهري على الأقل لأفكار مثل : الأجل Term والرزق Sustenance والهداية Guidance والختم Sealing وغيرها .

ففكرة أن (أجل) الانسان قد تم تحديده سلفاً فكرة يبدو أن بعض المعتزلة تناولوها ، وربما وضعوا في اعتبارهم مسألة الاغتيال ، أو القتل الاجرامى أو غير الشرعى ، وأرادوا أن يتجنبوا فكرة نسبة الشر الى الله fixing evil on God لكن تأكيدهم على أن الانسان المقتول قد

انتهى أجله وقت قتله حتى لو لم يكن قد قُتل (*) ، وان كان هذا يبدو تفكيراً بسيطاً إلى حد ما . وظل أبو الهذيل أكرّ تمسكاً بقوله لهذه الفكرة ، بل وظل — وهذا ما يدعو للدهشة — متمسكاً بأن المقتول ظلماً لم يكن تاريخ موته ليتغير لو لم يقتل رغم أنه بدا مقنعاً أن طريقة موته (القتل) لم تكن محددة سلفاً (ليس فيها جبر) ، فالرجل إذا لم يقتل — على حد قول أبي الهذيل — كان سيموت في التاريخ نفسه بطريقة أو بأخرى (**) (٢٦) وقد حاول الكمبي في وقت لاحق التخلص من هذه المشكلة بقوله أن الموت غير الاغتيال (القتل العمد) فجعل الموت من فعل الله ، أما القتل العمد فمن فعل القاتل (٢٧) .

أما فكرة أن الله قد قدر (رزق) الإنسان منذ البداية (بشكل مسبق) فلم تلق قبولا عاماً كالذي لقيته الفكرة السابقة (تحديد أجل الإنسان سلفاً) ، وكان وراء هذا الرغبة في تجنب فكرة عزو الشر إلى الله ، فإذا عاش شخص بمال مسروق ، أو أقيم أوده بطعام مسروق ، فمن الصعب أن نفهم كيف (برزقه) الله به ، أو كيف يوافق (سبحانه) على استمرار حياة هذا الشخص بطعام مسروق . لذا فالمعتزلة — عموماً — يؤمنون أن الله (يخلق) للإنسان — فقط — الرزق الحلال (الشرعي) أما ما يحصل عليه الإنسان بطريق غير حلال أو غير شرعي فلم يكن الله قد قدره رزقاً له (٢٨) ، وبدو هذا نوعاً من التوفيق المقتل حتى لا يكون تعارض مع فكرة المعتزلة الراضة .

أما في حالة أفكار مماثلة كفكرة (الختم — بفتح الخاء) و (الطبع) — أي ختم الله وطبعه على قلوب الكفار ، فقد تم تفسيرها بحيث لا تتنافى مع حرية الاختيار كالقول بأن (الختم) أو (الطبع) قد جرى بعد الكفر ولبس قبله أي لم يكن سبباً له ، وقد شهد بعضهم بأن الكفار

(*) والمثل القاتل (لو صدر القاتل على المقتول لما وحده) ليس فيه الا حث للمقاتل على الصبر ، دون تحميله أي مسئولية — (المترجم) .
 (***) لا شك أن هذا نوع من التواءم مع السلطة العباسية التي احتضنت المعتزلة ، فتبلور فكرة المسئولية البشرية كان في الأساس لتحميل السلطة الأموية وزر أفعالها — راجع المقدمة — (المترجم) .

لم يؤمنوا وأن أحداً لم يمنعهم من الايمان لو ارادوا ، بينما وافق آخرون على ذلك لكنهم اضافوا الى ذلك صورته تجسدية اذ ذكروا أن (الخنم) و (الطبع) هو عبارة عن (علامة سوداء) توضع على قلب الكافر حتى يميز الملائكة بين قلوب (احباب الله) أو (اخلاء الله) من ناحية وقلوب (أعداء الله) من ناحية أخرى (٢٩) .

وعالج المعتزلة فكرة الهداية (أى هداية الله لعبده Guidance) والعون (أى اعانة الله لعبده على طاعته) Succour والاضلال والتخلي Abandonment و Leading astray (٣٠) — بالطريقة نفسها ، ويمكن أن نوجز فيما يلي أهم الأفكار التى جرى استخدامها لمواءمة هذه الأفكار آتفة الذكر مع حربة الارادة :

١ — بعض هذه الأفعال (من أفعال الله) جرى تفسيرها باعتبارها أسماء وأحكامه his naming & Judging وهذه — على نحو خاص — يجرى تطبيقها على السلبيات بالاضلال والتخلي Abandoning فالفعل أضل (والمصدر : اضلال) عادة ما يعنى : جعله يسير فى الطريق الخطأ أو قتاده إلى طريق التهلكة . الخ ولكن جرى تحويل المعنى — اعتماداً على تشابه مع كلمات أخرى — ليصبح المعنى هو : أضل أى أن الله يدرك أو يعرف أنه ضال (*) he make out to be astray أو أنه بعده ضالا ، وبذلك يكون الله سبحانه مجرد مقرر لحقيقة أو مجرد معطن عما هو كائن بالفعل — وفقاً لهذا التفسير .

٢ — وقد يقال أن الله يهذى أناساً ويحييهم بأن يرسل اليهم رسولا يدعوهم للإسلام ويدلهم على طريق الجنة ويحذروهم من طريق السعير ، وهذا هو معنى الهداية بما لا يتعارض مع فكرة حربة الارادة .

٣ — أن الله عندما يشجع المؤمنين بتأييدهم وتشجيعهم فانما يكون ذلك مكافأة لهم لأنهم آمنوا بالفعل . وقد يقال أيضاً أنه سبحانه — بعلمه الأزلى — يعلم أن هذا الشخص سيكون مطيعاً مؤمناً ، فيقدم له — مقدماً — عونه وحمايته .

(*) لا نعرف أن هذا التفسير لكلمة (أضل) قال به أحد — (المترجم)

{ — ويقال ان الله يبسط حمائه على الجميع على نحو سواء لكنه يزيد المؤمن امانا لايمانه ، ويزيد الكافر كفرا لكفره .

لدينا عنصران جديران بالملاحظة فيما يتعلق بهذه التفاسير لهذه الأفكار القرآنية — بالإضافة للعنصر الذى أشرنا اليه آنفا وهو اخلاص المعتزلة القوى للاسلام . اولهما : ان المعتزلة بدوا وكأنهم قد وضعوا في اعتبارهم التفسير المقابل لتفسيرهم الذى كان متغلغلا بعمق لا في التاريخ الإسلامى فحسب وانما في فترة ما قبل الاسلام أيضا ، ونعنى به (الجبر) أو فكرة القضاء والقدر من قوة أقوى من الانسان ، وحتى مناقشتهم فيما يتعلق بالانسان الذى يعرف الله أنه لن يكون مؤمنا أى معرفة الله المسبقة بأن شخصا ما لن يكون الا كافرا ، يبدو — من سياق هذه المناقشات — أنهم أقرب ما يكونون تعاطفاً مع فكرة الجبر ، فهذا كان الانسان في رحم أمه وربما قبل ذلك تحدد مستقبله : أشقى أم سعيد (٣١) . وتعبير أن (الله يعرف) تعبیر من المؤكد أن له دلالة توحيدية ، لكنه من حيث التأثير يشير الى معرفة أو علم لا ندرك بشكل واضح موضوعه ، وأكثر من هذا فهذه المعرفة أو هذا العلم هو مجرد معرفة وصفية أو علم وصفى وليس له أى دور فاعل في مجرى الأحداث ، ونظراً لعمق فكرة القضاء والقدر (من الله سبحانه) في قلوب المسلمين ، فإن فكرة المعتزلة هذه كانت أقل تأثيرا بكثير من الفكرة الواردة في القرآن (الكريم) ، فالمعتزلة ببساطة اكثروا على قدرة الانسان على صنع مصيره ، أو بتعبير آخر تحديد قدره ، لكنهم تركوا أساس فكرة الجبر (كون الانسان مسيرا أو فكرة القضاء والقدر) لم يمسوها — أى أنهم لم يتعرضوا لأسسها بالنقد ، ومع هذا فقد سلبوا الله كل دور له في الحياة الا دور الملاحظ أو المراقب أو القائم بتسجيل اعمال العباد ، فلا دخل له في قضاء الانسان وقدره (وانما الانسان هو صانع ذلك) ، لكن الناس — وقد أدركوا بوعى ضعفهم في مواجهة قوى الزمن المدمرة — لم يجدوا في تنظيرات المعتزلة هذه الا قليلا مما يجعلهم راغبين في اعتناقها أو التمسك بها .

والعنصر الثانى الجدير بالملاحظة أن هذه التفسيرات النبى قال بها المعتزلة قد جرى وضعها وصياغتها لتنتمى مع مبدأ (عدل) الله

سبحانه ، وهم بقولهم بأن الله (عدل) وتركيزهم على هذا المبدأ ، يعتبرون خلفاء للخوارج (سائرين على دربهم في هذا المبدأ) . ويبدأ اتجاه المعتزلة العقلاني rationalism في الظهور بدقة عند التعرض لهذا الموضوع . حقيقة انهم لا يعتبرون العقل مصدرا للحقيقة الدينية ، وهذا ظاهر بوضوح في فكرهم ، لكنهم يثقون ثقة كاملة في افكارهم البشرية العقلية عن العدالة ويطبقونها على الله ، كما يثقون بالقدرية الكاملة لعقولهم القاصرة أو المحدوده Finite minds في فهم الموجود الباقي الأبدى eternal being (الله) ، فعندما يتمسكون بأنه لا يجوز ولا يجب نسبة أى شر أو ظلم أو بعد عن العدالة لله ، فإنهم يفكرون في ذاته سبحانه كموجود سام فوقى متعال يشرف ويدير ويقضى (بمعنى يحكم بين المتخاصمين مثلا) وعقاب الشرير عدل بالتأكيد اذا كان هذا الشر المرتكب من فعل الانسان (الشرير) . وقد نشأ عن فكرتهم هذه عن العدل كما يفهمونه (أو العدل الأرضي أو الدنيوي) وتطبيقها على الله (سبحانه) أن أنكروا تسيير الله سبحانه لأمر البشر أو بتعبير آخر أنكروا انه (سبحانه) فاعل ومؤثر في مجريات الحوادث .

لكن ايمانهم بالعقل كان مقترنا الى حد ما بالتسليم فقد كان منهم من يعتقد أنه من الممكن عن طريق العقل وحده وبصرف النظر عن الوحي معرفة أن الكبائر (الخطايا الكبيرة) تستحق أن يعاقب عليها ، وأنه لعقاب دائم (٣٢) لكن معتزلة آخرين وضعوا قيودا مختلفة منها أن معرفة الله فقط هي التي يهدى اليها العقل ، أما أوامر الله ونواهيه فلا مجال لمعرفة العقل وحده ، ومن هنا فإن عقاب الكافر هو فقط ما يمكن معرفته دون وحي . وقد ميز النظام (بتشديد الظاء ومفتحها) بين الأعمال السيئة أو الحسنه في ذاتها ، وبين الأعمال المحرمة بناء على وحي أو تشريع (٣٣) . ومن الصعب أن نعرف بالضبط مدى أهمية هذا الاعتقاد في (العقل) في نظم المعتزلة بشكل عام ، فليس بين أيدينا مادة كثيرة ، وما هو مذكور حافل بالتناقض ، لكن فكرة الايهان (بالعقل) يجسرى التعبير عنها أحيانا بوضوح وجلاء كمعقيدة للمعتزلة .

٣ - أبو الهذيل وتلاميذه المباشرون

لقد رأينا أن أحد مضامين أو مفاهيم مبدأ (العدل) عند المعتزلة أنه ما دام الإنسان يعاقب على خطاياهم ، فلا بد أن يكون مسئولا عنها . ورغم أن المصطلحات التي يفكر المسلمون من خلالها عن قضية (الحرية freedom) برمتها مختلفة اختلافاً شديداً — في الغالب — عن مصطلحاتنا الأوروبية ، فهم في هذه الناحية يكونون أقرب إلى صيغة كانت Kantian formula : (التكليف يعنى الاستطاعة Ought implies can) .

فالعبرة التي مؤداها أنهم جميعاً — أى المعتزلة — ينكرون أن يفرض الله فرضاً على إنسان « يكلفه » دون أن يكون لدى هذا الإنسان القدرة الكافية على القيام بهذا الفرض أو دون قدرته على (القيام) بهذا الفرض (٣٤) ، عادة ما يتم اختصار هذا المعنى بعبارة أن «التكليف يتضمن القدرة » ، وحتى الإنسان « الذى يعلم الله أنه لن يكون مؤمناً » أمر أن يكون له عقيدة وهو قادر على اعتقادها ، بينما المصابون بالشال ولديهم عجز دائم فلم يفرض الله عليهم ما لا طاقة لهم به (٣٥) .

ولقد أدت صياغة عقيدة (مسئولية الإنسان) في عبارات دالة على (الاستطاعة أو القدرة Power) إلى صعوبات من نوعها (من داخلها) مخصوم المعتزلة قد تناولوا فكرة (الاستطاعة) واستخدموها للتعبير عن وجهات نظرهم . فقد افترضوا أنه بالنسبة لكل (فعل) أو (عمل) ينسب عادة إلى الناس ، خلق الله « الاستطاعة المطلوبة » requisite power أو القوة الضرورية أو الطاقة اللازمة في الإنسان ، لكنها كانت مجرد (استطاعة) أو (قوة) أو (طاقة) مخصصة لهذا (الفعل) أو (العمل) بالذات وليس لأى (عمل) أو (فعل) أو (شيء) آخر ، فالإنسان لا (استطاعة) له على أى (فعل) آخر أو (عمل) آخر ككل ولا استطاعة له على ترك (العمل) أو التخلي عنه (٣٦) .

وهكذا أصبح وجهة نظر المعتزلة أكثر دقة ، فالإنسان (استطاعة) على العمل أو الفعل ، وله بحكم (استطاعته) ترك هذا العمل أو الفعل ، ولكن هذه (الاستطاعة) لا تجبره على أداء هذا العمل (٣٧)

(وبعبير آخر ان الله قدر الانسان بقدره أو سلطان لاداء عمل معين ، لكن هذه القدرة أو هذا السلطان لا ينطوى على اجبار للإنسان على العمل) .

وهذه المفكرة شائعة بين كل المعتزلة وليست خاصة بفكر أبى الهذيل لكنها تبدو غير بعيدة عن تحليلاته لاستطاعة الانسان ونشاطاته خاصة في تحليله لفكرة (اللحظات moments) أو (الأزمنة) الذى تناولها المعتزلة كثيرا ويمكن أن نوجز هذه الفكرة باختصار كالتالى : (الانسان قادر على الفعل ابتداء « فى البداية » وهو يفعل ابتداء « فى البداية » ويظهر الفعل فى المرحلة الثانية ، فاللحظة الأولى هى لحظة « يفعل » واللحظة الثانية هى لحظة « فعل » فاللحظة هى التى تقسم « أو هى الفرق » بين الأعمال ونبتد خلال الفاصل interval من فعل الى فعل ، ومع كل لحظة ينشأ أو يبتدىء عمل (٣٨) .

ان هذا يبدو بطريقة أو أخرى غامضا ومسببا للإرباك ، وعلى أية حال فان أبا هذيل لم يفكر فى الزمن كما نقيسه بالساعة ، وانها كان تفكيره فى الزمن كما نمارسه أو كما نخبره أو كما نحس به as experienced وهو تناول اقرب ما يكون الى المعنى الذى تناولوه — بيرجسون Bergson وشقا فعل (يفعل act) فى الاقتباس الذى ذكرناه أولا غير قابل للترجمة لاستعماله على عناصر كثيرة ومناهيم كثيرة تجعله يبتعد عن المعنى المباشر كما نفهمه من الفعل act ، فقد كان من الممكن ان تكون الترجمات المعتادة (سيفعل أو يفعل) و (هو فعل acted) لكن — كما هو معروف جيدا — بينما هذه الأعمال تشير بوضوح للأزمنة التى نستخدمها فى الانجليزية ، الا ان الاستخدام الفعلى للأزمنة العربية يستحيل على العقل الاوروبى استيعابه أو ادراك مفزاه (*) . فهنالك الفعل يفعل — بضم اللام ، بصيغته غير التامة تقريبا imperfect

(*) يعبر البدو أحيانا عن المستقبل بصيغة الماضى من باب التاكيد . ولازلت اذكر زميلى البدوى فى مكتبة الرواينة العامة بالكويت وهو يقول لى « غلقنا المكتبة ، هيا ٠٠ مشينا ٠٠ أى سنمشى أى سنذهب ، وهكذا — (المترجم) .

(والفاعل يفعل — بفتح اللام — بصيغته الشرطية (*) هذا الفعل
يعنى أن التفكير يجرى بشأنه لكنه لم يخرج إلى حيز التنفيذ تقريباً ،
وقد يعنى أن العمل جار فيه ، أو أن العمل الفعلى فيه لم يبدأ أصلاً .
وتبدو هنا النقطة الفارقة التى حددها أبو الهذيل للحظة الأولى أو
الزمن الأول هو الذى يسم فيه الجانب العقلى أو الداخلى للفعل (التفكير
فى الفعل) ، والقرار بفعل أو بتنفيذ الفعل (س) وتفضيله على الفعل
(ص) وإصدار الأوامر للبدن (البدن عامة) للتنفيذ . واللحظة الثانية
أو الزمن الثانى هو زمن انجاز أو تنفيذ العمل وإخراجه لحيز التنفيذ فى
المحيط الخارجى أو على المستوى المادى (الفيزيقي) ، وقد وصف
الشهرستانى هذا باعتباره فصلاً بين (أفعال القلب) و (أفعال
الأعضاء) (٣٩) .

وأضاف النظام تنقيحاً طفيفاً للفكرة ، وحازت إضافته — بوجه
عام — قبولا .

لإنسان قادر فى اللحظة الأولى أن يعمل فى اللحظة الثانية وقبل
وجود اللحظة الثانية يقال أن الفعل سوف يفعل أو سيفعل فى اللحظة
الثانية ، وعندما سيتم الانجاز فى اللحظة الثانية يقال أن الفعل قد
فعل (بضم الفاء وكسر العين) ، وهذا الذى سيفعل فى اللحظة الثانية
قد حسم وقرر قبل وجود اللحظة الثانية (لحظة التنفيذ) ، وعلى النحو
نفسه فإن ما تم تنفيذه فى اللحظة الثانية كان موجوداً على نحو ما أو
متضمناً فى اللحظة الأولى (٤٠) .

وعندما قال أبو الهذيل إن « الإنسان يفعل فى البداية » أو « يفعل
ابتداءً » فإن الفعل « يفعل » غير التام يعنى أن (الفعل) أو (العمل)
action قد بدأ فعلاً (رغم أنه يقال أيضاً أن الفعل يكون فى الثانية
أو الزمن الثانى) ويذهب النظام أن الفعل المضارع غير التام فى حالة
المبنى للمجهول قد ينطبق على الفعل الحادث فى اللحظة الأولى أو الزمن
الأول ، لكن بإضافة عبارة « فى اللحظة أو الزمن الثانى » ففى هذه يبدو

(*) المقصود المسدوق بتواهب الفعل المضارع . أن ٠٠ الخ — (المترجم) .

لنظام أن الفعل لم يكن قد بدا ، وهذا في رايه هو الكلام المستقيم . أن النظام يقول بوضوح كامل أن الفعل الأساسي أو الحقيقي essential هو الفعل الذي خرج الى حيز التنفيذ «الفعل الخارجى outward action» وفى الوقت نفسه فإنه لم يضع حدوداً فاصلة مهمة بين الجانب العقلى أو الداخلى أو الباطنى mental من ناحية والجانب الخارجى أو التنفيذى أو المادى physical للعقل أو العمل — لكن أبداً هذيل كما سبق يضع هذه الحدود أو الفواصل بوضوح .

والارتباط بين هذين البعدين أو الجانبين يعتبر هو موضوع عقيدة « الإرادة Will » عند الرافضين لفكرة اللحظتين (أو الزمنين) الآتف شرحها ، وكذلك عند المؤيدين لها — على سواء . فهذه العقيدة تقرر أنه حيثما يحدث المراد (أو ما يراد What is Willed) مباشرة بعد الإرادة أو الاختيار Volition ، فإن الإرادة هنا Willr تكون هى التى أوجبت أو حتمت أو فرضت الهدف المطلوب أو الرغبة المختارة أو الفعل المراد . . . الخ وبعبارة أخرى ، يكون جانباً الفعل الانسانى : الداخلى أو العقلى أو الباطنى من ناحية والتنفيذى أو التطبيقى أو العمل من ناحية أخرى قد تكاملاً فى كل واحد متكامل لا انفصال فيه (٤١) .

وقد أدى اضطراب المفاهيم فى هذين العنصرين (الباطنى : أو العقلى من ناحية والعمل أو التنفيذى من ناحية أخرى) الى مزيد من المناقشات . وطالما أن المرء يفكر فى (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) على اعتبار أنه (أو أنها) سلطان الإرادة أو استطاعة الإرادة أو قدرة الإرادة أكثر من التفكير فى (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) باعتباره (أو اعتبارها) القدرة التنفيذية لتحقيق المراد أو الاستطاعة التنفيذية لتحقيق المطلوب . . الخ ، ما دام الأمر كذلك فليس من الضرورى أن نفترض أن (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) تبقى أو تظل بعد « الإرادة Volition » وعلى هذا فعندما يحدث « الفعل المادى » تختفى (الاستطاعة) أو (القدرة) ، ويرى أبو الهذيل أن الانسان قد يكون مهماً — عملياً — فى اللحظة الثانية

أو الزمن الثانى (بالمفهوم المشار اليه سابقا) عندما يحدث الفعل — فقد يصاحب اليكم بعض الكلام القليل ، وقد يصاحب الموت بعض الحركة (٤٢) . أما المناقشات عن كون « استطاعة » الكلام باللسان و (استطاعة) المشى بالساقين ، أهما (استطاعة) واحدة أو (استطاعة من النوع نفسه أم أنهما مختلفتان ، وكذلك عما إذا كان (مكان) أو (محل) الاستطاعة فى الحالين هو نفسه أم مختلف .. مثل هذه المناقشات تجلى فيها القدر نفسه من الاضطراب وعدم انضباط المفاهيم . فإذا كانت الاستطاعة مسألة عقلية (أو ارادية Volitional) كانت الاستطاعة فى الحالين واحدة ، وإذا كانت الاستطاعة « مادية physical » ، اختلفت طبيعتهما فى كل حالة عن الحالة الأخرى (٤٣) .

ومما أصبح صيغة نمطية للذين ينتسبون لعقيدة القدر (القدرين) هو أن « الاستطاعة » قبل العمل أو الفعل ، وهى فكرة مرتبطة بفكرة اللحظات أو الأزمنة الآنف ذكرها (٤٤) ، (فالاستطاعة) مقصود بها الاستطاعة (الداخلية) أو « الباطنية » أو « العقلية » على اتخاذ القرار أو التعبير عن الإرادة أو الاختيار بين العمل وتقيضه ، وهذا ينتمى الى اللحظة الأولى أو الزمن الأول ، ومن هنا لا بد أن يسبق الفعل . أو لا بد أن يكون شرطا لحدوث الفعل الذى ينتمى — كما أسلفنا — للحظة الثانية أو الزمن الثانى .

وبصرف النظر عن فكرة الأزمنة أو اللحظات — وهى فكرة مشيرة ، لم يكن لدى أبى الهذيل الا القليل ليقوله عن الموضوعات الأخرى التى تناولها فى بحثنا هذا . فقد كانت اهتمامه — فى الغالب الأعم — بالجوانب المادية أو العملية أو الفيزيقية وفى الميتافيزيقا (فى مجال ما وراء الطبيعة) (*) ، ولم يكن اهتمامه بالممارسات أو التطبيقات الدينية فى الحياة ، وذلك إذا لم تكن المصادر المتاحة عنه قد بالغت .

والمعتزلة — بوجه عام — يوقنون أن الله هو القوى القادر وأنه مصدر كل قوة ، لكن عند الخوض فى التفاصيل نجد بعضهم يشير لبعض

(*) النم : in physics, or at least in the physical side of metaphysics,

الحدود أو القصور في قداسته (سبحانه) فأبو الهذيل ومعه آخرون يؤمنون بقدرة الله على فعل الشر لكنه — أى الله — على المستوى العملى أو الفعلى — لا يأتى بشر بسبب حكمته ورحمته ، بالإضافة الى أن الاتيان بالشر نقص وقصور ، وتعالى الله علوا كبيرا عن النقص والقصور ، ومن هنا فمن غير الممكن أن نتصور أو نفترض أن الله يأتى بشر (٤٥) .

وبصرف النظر عن الشر ، وبصرف النظر عما عهد الله به للبشر ، فقد حدثنا أبو الهذيل عن قصور في قدرة الله ، أو — على الأقل — في مقصوراته objects of power التى لا يصفها بأنها لا نهائية وإنما عرضة للفناء أى أن لها نهاية ولها حدوداً (٤٦) . وهو في هذا متأثر بالجهمية الذين فسروا الآية الكريمة (هو الأول والآخر) باعتبارها انكاراً لمشاركة المخلوقات لله فى الخلود (أو السرمدية أو اللانهاية) وعلى هذا فلا بد من فناء كل ما سوى الله (٤٧) . وهذه النقطة التى نظرها أبو الهذيل متداولة بين علماء التوحيد المسلمين الآخرين (٤٨) .

ويبدو أن التلاميذ المباشرين لأبى الهذيل كانوا أقل اهتماماً من استاذهم بالقضايا المتعلقة بالدين العملى (الجانب التطبيقي للدين) وكان أبو الهذيل — كما هو معروف — قليل الاهتمام بهذا الجانب . ولم تتناول المراجع القضايا المطروحة هنا من وجهة نظر هشام بن عمرو الفوطى ، اللهم الا رفضه لفكرة الأزمنة أو اللحظات الآتية ذكرها ، وقد عارض استاذة — بمرارة — فى مجالات أخرى .

وكان لأبراهيم بن سيار النظام (بتشديد الظاء وفتحها) اهتمامات ميتافيزيقية مختلفة أدت به الى الاتفاق مع أبى الهذيل فى خطوط التفكير الأساسية الا أنه فى بعض الأمور — على أية حال — انتقد فكرة اللحظات أو الأزمنة التى عرض لها أبو الهذيل ونقحها ، وهذا لا يعنى رفضه لها بل لقد قبل بها . وقد رفض النظام أن يكون لله (سبحانه) القدرة على الاتيان بالشر ، بينما اعتقد آخرون أن لله القدرة على الاتيان بالشر لكن لا يستطيع استخدامها ، ومن الممكن أن يكون اعتقاد النظام فى هذه الفكرة راجعاً الى الاعتراض الميتافيزيقى على اثبات الكمونية Unrealizable Potentiality (٤٩) (*) .

(*) لتوضيح فكرة الكمونية منقل عن الشهرستانى قوله ان من مذهب النظام
 " ان الله تعالى خلق الموجودات بصفة واحدة على ما هى عليه الآن معاذن =

وعلى أية حال ، فمن الواضح أن النظام كان واحدا من أكثر المعتزلة عقلانية ، فإله لا بد أن يفعل ما هو أفضل للبشر ، والله لا بد أن يدخل الناس الجنة أو النار وفقا لمبادئ عادلة (٥٠) ، ومن هنا يصبح العقل — حقيقة — هو المهيمن على الكون ، لكن قضية العلاقة بين الله والعقل لم يجر التعرض لها .

ويبدو أن النظام هو أول من تناول مسألة أنه ليكون للإنسان حرية الاختيار الخالصة لا بد أن يكون أمامه اقتراحان (أو خياران) أحدهما يدعو للاستمرار في (هذا العمل) والآخر بدعوه للكف عن القيام (بهذا العمل) (٥١) . أن في هذا إشارة للفرق بين الإسلام في مرحلته المبكرة ، وبين الغرب المعاصر ، بحيث لم يقدر قط لهذه الأفكار المعتزلية الغربية أن تنمو في نربة إسلامية (٥٢) .

٤ — بشر بن المعتز

بينما كان أبو الهذيل والنظام في البصرة يضعان الأولويات الفلسفية في اعتبارهما عند تعرضهما لقضايا الشر والجبر وغيرهما ، كان بشر بن المعتز المؤسس الشهير لمدرسة بغداد المعتزلية وأتباعه هناك (في البصرة) يتداولون فيما بينهم هذه القضايا نفسها لكن من جوانب أقرب إلى الأبعاد الدينية والأخلاقية ، وكان تناول بشر أكثر بساطة ، ولم يتناول بالذكر إطلاقا عقيدته فيما يتعلق بالعقل أو (السببية) Reason بل على العكس ، فانه يبدو واضحا أنه منهسك بالاعتقاد التقليدي الذي مؤداه أن الله سبحانه على كل شيء قدير وهو مالك الحياة

== ونباتات ، وحيوانات ، وإنسانا . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكرم بعضها على بعض . فاللقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكائدها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والطهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين » ، ص ٥٦ / ج ١ .

والموت ، وأنه مكن الانسان ومنحه الاستطاعة او السيطرة على امور كثيرة (٥٣). وكان عقل بشر من الدقة بـمكان ، حتى انه فرق بين ما هو مؤقت او زائل والأولية المنطقية وان لم يتمكن من ايجاد المصطلحات الكافية لصياغة فكرته هذه . او بتعبير آخر ، كانت فكرته هذه تعوزها الصياغة المحكمة (٥٤) ، وفيما يتعلق بجانبى ارادة الله كجزء من ذاته (جوهره) وكجزء من عمله (نشاطه) ، من الممكن أن يكون بشر مع الفصل بين الصفات العملية لله سبحانه وصفاته الذات او الصفات الجوهرية (*) (٥٥) .

لقد شغل بشر نفسه بتحليل النشاط الانساني وأدى به هذا الى الوصول الى فكرة (التولد) أو (الفعل المتولد) وهى فكرة حققت شهرة كبيرة . ويمكن استخدام العبارة الانجليزية التالية للتعبير عن هذه الفكرة generated or secondary effects أى الاثر الناتج عن الفعل الأول ، أو الأفعال النائية عن الفعل الأول ، وهى فكرة تعنى أن ما تولد عن فعل الانسان هو من فعل الانسان أيضا (٥٦) . ومن الممكن أن تكون هذه الفكرة تصحيحاً لوجهة نظر معبر الذى كان أستاذنا لبشر (٥٧) . فمعبر — بسبب تأثير الفلاسفة غير المسلمين ، ربما الفلاسفة اليونانيين — اعتقد أن الحوادث accidents (اللفظ الاصطلاحي الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأعراض — المترجم) التى تلازم مادة ما أو جوهرآ ما substance (اللفظ الاصطلاحي الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأجسام — المترجم) هى من عمل هذه المادة أو الجوهر أو الجسم سواء بحكم الطبيعة أو الاختيار ، وهذا يعنى أنه عندما يقذف شخص (س) حجراً ليصيب به (ص) ، فان طيران الحجر هو من « فعل » الحجر نفسه ، والاصابة والالام من فعل جسد (ص) ، وهذا على عكس ما يعتقد به بشر (٥٨) فليبران الحجر ، والجروح الحادثة والأورام الناتجة والآلام ، كل هذا متولد من فعل (س) وهو تناقض الحجر .

وربما أفرط بشر في تطبيق فكره التولد أو الفعل المتولد ، هذه ، وتضم قائمة الأمثلة التي ضربها : طعم الفالودج « وهو نوع من الحلوى » بعد خلط مكوناته معا ، السرور النانج عن أكل شيء ما ، الإدراك بفتح العيون ، كسر اليد أو القدم بسبب السقوط ، وصحة اليد وسلامتها وكذلك القدم بسبب الوضع السليم للعظام (٥٩) .

والنقد الموجه لهذه الأقوال يجب ألا يعمينا عن حقيقة أن هذه الأفكار تؤكد — بشكل أساسي — على (قدرة) الإنسان أو (استطاعته) أن « يدير » أو « يهيئ » أو « يسيطر » وأن « يتخذ القرار » أو أن « يختار » أو أن « يقرر » ليس فقط فيما يتعلق بجسده ، إنما أيضاً فيما يتعلق بمجريات الأحداث في « العالم الخارجى » أو في « العالم الخارجى عن ذاته » أو « فيما وراء جسده » . حقاً ، فإنه بصرف النظر عن الاضطراب المحتمل حدوثه بين « الخلق Creating » وتهيئة الأسباب أو العلل Causing (وقد يكون هذا الاضطراب ناشئاً عن أن اللغة مفضضة أو بتعبير آخر : ناشئاً عن عدم استخدام عبارات محكمة فإن هذه الفكرة مقبولة تماماً للعقل الأوربى (الغربى) وهى فكرة واضحة وتبدو منطقية . ومع هذا يدعى للدعوى أن الاعتراض على هذه الفكرة ظهر بين المسلمين) .

وعلى أية حال ، فلا بد أن نذكر أن الفكرة العامة المتعلقة بالنشاط البشرى التى تضمنتها النظرية لم تكن مرضية ، فرغم أن بشراً يرى أن الإنسان مكون من جسد وروح (٦٠) إلا أنه تعامل مع جانب واحد فقط رأى أنه هو الكامن وراء أفعال البشر ، « فالاستطاعة » أو « القدرة » فى رأى بشر لا تنطوى الا على الصحة وسلامة الأعضاء والبراءة من العجز (٦١) (*) فالجانب الفيزيقي أو الخارجى — على النحو نفسه — يبدو أنه هو أساس التفرقة بين ما هو « مولد » generated

(*) النص بأسلوب المصادر الإسلامية ، كما ورد فى الشهرستانى . « أن الاستطاعة هى سلامة البدن وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات ، وقال : لا أقول يفعل بها فى الحالة الأولى ولا فى الحالة الثانية ولكنى أقول : الإنسان يفعل ، والفعل لا يكون الا فى الثانية — (المترجم) »

وما هو « غير مولد » فالفعل المولد أو المتولد هو فعل خارج سلطان البدن goes beyond the agents body . (٦٢) .

ويتعاملنا مع هذا الاتجاه ، نجد بشرا يعارض تفرقة أبى هذيل بين الجوانب المادية (الخارجية) للنشاط البشرى من ناحية والجوانب العقلية (الداخلية) من ناحية أخرى ، ومقنا لما جرى التعبير عنها في سياق فكرته عن « اللحظات » أو « المراحل » والعقيدة التي تجعل الإرادة البشرية أمرا ضروريا (*) (٦٣) .

(*) لمزيد من التوضيح نورد هنا نص ما ورد في مقالات الاسلاميين عن « اللحظات » أو « المراحل » ، وما ذكره عن الفعل المولد أو المتولد « واختلفت المعتزلة هل يقال : الانسان قادر في الأول أن يفعل أو أن يفعل في الثاني ؟ على سبعة أقاويل :

(١) فقال « أبو الهذيل » : الانسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل .

(٢) وحكى عن « بشر بن المعتمر » أنه كان يقول : لا أقول يفعل في الأول ولا أقول يفعل في الثاني ، ولا أقول قادر أن يفعل في الأول ، ولا أقول قادر أن يفعل في الثاني ، وذكر القدرة مضمرة مقدور (؟) عليه يستحيل (؟) كونه مع القدرة عليه ، وذكر العجز مضمرة معجز (؟) عنه يستحيل كونه مع العجز عنه ، ولسنا نقول أيضا ، عاجز في الأول أن يفعل في الأول ، أو أن يفعل في الثاني .

(٣) وقال « النظام » وأكثر المعتزلة . ان الانسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني . ان الفعل يفعل في الوقت الثاني ؛ فإذا كان الوقت الثاني قد (؟) فعل فالذي قيل يفعل في الثاني قبل الثاني هو الذي (قيل) فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني .

(٤) واختلف هؤلاء ، فقال قائلون منهم : ان الانسان يقدر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، فإذا حل العجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادرا في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية .

(٥) وقال أكثرهم . ان الانسان قادر أن يفعل في الحال الثانية حل فيها العجز أو لم يحل ، وخلق (؟) العجز في الوقت الثاني لا يخرج القدرة أن تكون قدرة عليه ان لم يعجز ؛ فهو قادر أن يفعل في الحال الثانية وان حل العجز فيها على شرط ، والشرط هو أنه قادر عليه أن لم يعجز .

(٦) وقال قائلون : هو قادر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، وان عجز في الحال الثانية فالفعل واقع مع العجز ، وليس بعجز عنه ، ولم يقل هؤلاء على الشرط الذي قاله حكينا قولهم قبل .

(٧) وحكى « برغوث » أن قوما منهم يقولون : ان الآفة أر كانت تحمل في الحال =

لقد تناول بشر فكره قدرة الله وهيمته الشاملة بشكل أكثر جدية مما أخذها به سائر المعتزلة ، حتى أنه ليبدو وقد استخدمها بشكل أكثر دقة في معالجة قضية (الشر) فلأن الله قادر ومهيمن فهناك دائماً ما يجعله يفعل ما هو أفضل (وبالتالي يعزف عن الشر) فما دام (جوده) و (كرمه) سبحانه لا ينفد ، وما دام (جوده) و (كرمه) بلا حدود ، فمما لا يعقل أن نتوقع أن هناك ما هو أفضل مما يفعله الله ، فالخيرة فيما اختاره الله للبشر في دينهم (ودنياهم) ، والله القادر هو الذى يبعد عن البشر كل (عجز) أو (عدم استطاعة) تحول بينهم وبين تنفيذ أوامره واجتناب معاصيه . وبشكل عام ، فالله سبحانه ليس مضطراً لفعل (ما هو أفضل) بالنسبة للبشر (فالله سبحانه قادر على كل شيء) (٦٤) . ومن آراء بشر أن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان ظالماً إياه إلا أنه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه ، بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل يالغا عاقلاً عاصياً بمعصية ارتكبها مستحقاً للعقاب (٦٥) ، وهذا كلام متناقض . ومن آرائه أيضاً أن عند الله لطفاً لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه . وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلاح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح ، وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة (٦٦) ، والفكر قبل ورود السمع يعلم البارئ تعالى بالنظر والاستدلال (*) (٦٧) .

٥ — المدرسة البغدادية في مرحلة لاحقة

بينما كان بشر بن المعنمر لا زال بتحرك في نطاق الأفكار القرآنية — إلى حد كبير ، ووجدنا أن أبا موسى المردار الذى أتى بعده ينهج النهج

== الثانية كان الانسان في الاولى عاجزاً عن الفعل في الثانية بسببه ، وإن كادت فيه استطاعة .

(٨) وقال « عباد » (١) : أقول أن الانسان قادر أن يفعل في الثاني ... » .

ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(*) نقلنا الأفكار الخاصة باللفظ والأطعاف والكفار مباشرة من الملل والحلل الشهرستاني حيث المعاني أوضح . وهي المعاني التي يريدها المؤلف . راجع الشهرستاني ، ج ١ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

نفسه فأننا نلمس تغيراً عظيماً في الجيل التالي من معتزلة بغداد (معتزلة المدرسة البغدادية) ، فمن بين الجعفرين والإسكافى وهم من تلاميذ المردار ، كان جعفر بن مبشر أقلهم جميعاً من حيث التأثير بمدرسة البصرة المعتزلية . أما جعفر الآخر (جعفر بن حرب) والإسكافى فقد تأثرا بأبي الهذيل والنظام تأثراً كبيراً ، بل لقد قيل أنهما كانا من تلاميذ النظام (٦٨) .

(١) جعفر بن حرب

ربما كان جعفر بن حرب (المتوفى ٢٣٦ هـ) أكبر في السن قليلاً من الإسكافى (المتوفى ٢٤٠ أو ٢٤١ هـ) ، وكان جعفر بن حرب هذا أقرب في رؤيته — يقيناً — لرؤية مبشر . فهو الوحيد من بين المعتزلة الذى قبل أفكار مبشر عن (لطف) الله favours God مع تعديل مهم . فبلطف الله يصبح الكافر مؤمناً لكن إيمانه في هذه الحال لا يستحق عليه نفس الثواب الذى يحصل عليه من آمن بغير لطف (٦٩) فجعفر بن حرب يرى أن اللطف نوع من العون والمساعدة . لذا فهناك تفضيل لمن يعمل الصالحات بجهد (بدون لطف) .

لقد أصبح الفرق بين العمل (الاختياري) والعمل الإجباري أكثر وضوحاً ، وفي ضوء هذا يمكننا فهم ما أحدثه جعفر من تعديل في أفكار مبشر (٧٠) (*) .

(*) لتوضيح الفكرة أكثر نوردنا بالفاظ الأشعرى :

« ... واختلفوا في اللطف ، على أربعة أقاويل :

(١) فقال « مبشر بن المعتز » ومن قال بقوله : عند الله — سبحانه — لطف لو فعله ، ومن يعلم أنه لا يؤمن لأمّن ، وليس يجب على الله — سبحانه — أن يفعل ذلك ، ولو فعل الله — سبحانه — ذلك اللطف فأمّنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذى يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع علمه ، وليس على الله — سبحانه — أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم ، وأن يزيح عنهم فيما يحتاجون إليه لاداء ما كلفهم ، وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به ، وقد فعل ذلك بهم ، وقطع عنهم .

(٢) وكان « جعفر بن حرب » يقول : أن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لأمّنوا .
اختيار إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف إذا أمّنوا =

المعتزلة

١٤٣

هذه حقاً ما يمكن أن ننظر إليها كبداية المرحلة الرومانسية عند معتزلة بغداد (مدرسة المعتزلة البغدادية) — انها المرحلة التي حاولوا فيها اخضاع حقائق الحياة لأفكار افتراضية عما ينبغي أن يكون عليه الحال (اخضاع الواقع لأفكار مثالية) . وقد تخلى جعفر بالفعل عن الحل الذي ارتآه بشر لقضية الشر ، واتبع فكرة النظام في هذا الموضوع ، أو لنقل على الأقل ان جعفر ، كان قد أصبح على وعى بأن عقيدته في « لطف » الله تتعارض مع أفكاره الأخرى فتخلى عنها . فلم يعد ينظر للخير باعتباره على درجات لا نهاية لها . وقد كان النظام يلحق تلاميذه وجود سوء من القصور في طبيعة الخير فأنت لا تستطيع أن تؤكد ازاء نبيء ما انه هو « الأفضل » على الإطلاق أو انه هو الخير الخالص ، أما الله سبحانه فهو القادر على فعل ما لا نهاية له من الأشياء التي يمكن وصفها جميعاً بأنها « خير » أو على مستوى واحد من الخير ، أو أنها خيـر بدرجة واحدة أو بالدرجة نفسها (٧١) . واعتقد جعفر على النحو نفسه أن الله يفعل ما هو « أفضل » What's best فقد بوا الإنسان أفضل المنازل وأعلاها فأناط به الواجبات وأعطاه منزلة المكافأة أو الجائزة أو النواب mansion of reward (٧٢) فالأفضل للإنسان أن يكلف بفعل الخيرات وأن يمنحه الله الاستطاعة للقيام بها . وأن يكافأ — أن هو فعل — بدخول الجنة — فهذا أفضل له من أن يتفضل عليه بإدخاله الجنة دون سبب أو دون استحقاق منه لذلك . والشر أيضاً قد تم شرحه من وجهة نظر شبيهة بوجهة النظر هذه بالنسبة للإنسان الذي يستخدم (الاستطاعة) أو القدرة الممنوحة له . لقد جرى التركيز بشدة — كما

.. والأصلح لهم ما فعل الله بهم ، لأن الله لا يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها ، وأفضل الثواب وأكثره .

وذكر عنه أنه رجع عن هذا القول إلى قول أكثر أصحابه .

(٣) وقال جمهور المعتزلة . ليس في مقدور الله — سبحانه — لطف لو فعل بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده فعلة بهم لأمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصـلح لهم في دينهم ، والدعى لهم إلى الفعل بما أمرهم به ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم أداءه إذا فعل بهم اتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه .

المقالات ، ص ٣١٣ .

في حالة أفكار مشابهة في الفكر الغربي المسيحي — على قدره الإنسان على دخول الفردوس (الجنة) بنفسه (دون عون من أحد) .

ويظهر تأثير أبي الهذيل في قبول جعفر لفكرة « اللحظات moments » أو « المراحل » أو « فكرة الأول والثاني » وما انتشعب منها أو ما يعد نتيجة طبيعية لها — عقيدة الإرادة الاجبارية (الإرادة الاضطرارية necessitating will) ؛ لكنه عندما يقبول ان « الاستطاعة » أو « القدرة » تكون مطلوبة عندما توجد الأعمال بالفعل When the acts exists ، وليس العكس أي أنه يسا — أي الاستطاعة — ليست مطلوبة للعمل وإنما لمنع أن يكون الفعل الذي يجري انجازه بواسطة شخص ضعيف impotent person أمراً خارجاً عن نطاق المعقول (ويتعبير آخر لقد ذكر أن الاستطاعة ليست مطلوبة للعمل ، حتى لا تنفي نسبة الأعمال التي يقوم بها ضعفاء « غير مستطيعين » لأصحابها) . أنه عندما يقول ذلك فلا يسعنا إلا أن نشك في أنه لم يتخلص تماماً من الفكرة الفيزيائية للنشاط (العمل البشري) التي آمن بها بشر ، وأنه — أي جعفر — لم يدرك تماماً الفرق بين الجوانب الفيزيائية physical والجوانب العقلية (المعنوية) mental (*) (٧٣) .

(★) لغموض فكرة الإرادة الاضطرارية نورد هنا النص العربي من مقالات الإسلاميين (أسماءها الإرادة الموجبة) .

« ... هل الإرادة موجبة لمرادها ؟ »

واختلفت المعتزلة في الإرادة . هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « إبراهيم النظام » و « معمر » و « جعفر بن حرب » و « الاسكافي » و « الأدمي » و « الشحام » و « عيسى الصوفي » الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا لحصل موجبة لمرادها .

وزعم « الاسكافي » أنه قد تكون إرادة غير موجبة ، فإذا لم توهب وقع مرادها في الثالث .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » و « هشام بن عمرو القوطي » و « عباد بن سليمان » و « جعفر بن مبشر » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » الإرادة لا تكون موجبة .

(٣) وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجبة أن يمنع الإنسان من مرادها =

وقد تجنب جعفر فكرة أن الله سبحانه قادر على فعل الشر (٧٤) إلا أنه على كل حال اكتفى بأن يقرر (في السياق العام للفكر المعتزلى عن الاستنطاعة البشرية أو القدرة البشرية) بأن الله قادر على فعل العدل ومضاده . والحق وضده (٧٥) . وما هو مربك منطقياً في قضية ما إذا كان يمكن أن يقال أن الله القدرة على فعل الشر بينما جرت البرهنة على أنه سبحانه لم يفعله ، ربما كان هذا نتيجة النقد الموجه للنظام (رغم أن جعفر أيضاً قد تجادل ونازع شخصياً مع القائلين بوجود مبدأين هما الخير والشر (uualists) (٧٦) والمناقشات المتعلقة بالشخص الممنوع أو المحبوس أو المقيد أو الذى أجبره آخرون على عدم الحركة هل هو قادر أم لا ، ربما كانت — أى هذه المناقشات — مرتبطة بهذه النقطة ، فجعفر يرى أن « القدرة » أو « الإمكانية الكامنة » potentiality ، تظل موجودة حتى لو جرى منعها من الخروج الى حيز التنفيذ تماماً كالشخص الذى أغمض جفنيه فهو مبصر رغم أنه لا يرى (٧٧) (*) .

(ب) الاسكافى :

ربما كان أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافى أصغر قليلاً من جعفر ابن حرب ، وكان متفتناً معه في كثير من الأمور كما كان أقل اتفاقاً مع بشر ، وكان الاسكافى أكثر تأثراً بالنظام .

(٤) وحكى « الحسين بن محمد النجار » أن قوماً ممن قالوا بالإرادة الموجبة قالوا : أن يجوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون إلا بمنع المعايضة ، فإذا أراد أن يفعل الإنسان في أقرب الأوقات إليه لم يجز أن يموت في توقيه ؛ لأنه لا يموت إلا بمعايضة ، وليس يجوز أن يريد في حال المعايضة أن يفعل في الثاني ؛ لأن حال المعايضة لا رجاء فيها لأن يبقى فيحدث الإرادة أن يفعل في الثاني .

قال : ولم يجيروا فناء الجوارح في الثاني ، إذا أحدث الإرادة في الحال الاول ، ص ١٠٠ .

(*) نص ما ورد في مقالات الاسلاميين فيما يتعلق بهذه النقطة :

و ٠٠ واحتلفت المعتزلة في الممنوع . هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة أقوال ، فقال قائلون إذا منع الإنسان بالمسي بالقيود ، ومن الخروج من البيت بعلق الباب فهو قادر على ذلك مع المنع بالقيود وعلق الباب ، فالمنع لا يضاد القدرة . وقال آخرون القدرة فيه ولكن لا نسميه قادراً على ما منع منه ، وقال قائلون بل نقول انه قادر اذا حل وأطلق وقال جعفر بن حرب الممنوع قادر وليس يقدر على شيء كما أن المنطبق جفنه بصير ولا يبصر ٠٠ ص ٣١٨ .

وقد حاول — بشكل واضح — أن يقدم تفسيراً جديداً لعقيدة (أو لفكرة) الآثار أو الأعمال المتولدة بما يتفق مع وجهات نظر أبى هذيل . كما تقبل فكرة « اللحظات » أو « المراحل » رغم أنه شارك جعفرًا في فكرته المضطربة من غياب « القدرة » أو « الاستطاعة » عند حدوث الفعل (٧٨) . وقد اتخذ خطوة أكثر تقدماً بتعريفه للفعل المتولد فلم يجعله مرتبطاً بالجانب الداخلى أو العقلى للفعل البشرى (٧٩) ، وقد أداه هذا الى تعديل الإرادة المجبرة أو الاضطرارية *necessitating will* ، لأنه رأى أن بعض التأثيرات التى يريدّها الإنسان ويسمى اليها (يقصدها) يمكن أن تتحقق بقدرة الإنسان (باستطاعته) ، بينما هناك أشياء أخرى يريدّها ويسمى اليها لكنها خارج نطاق استطاعته *beyond it* وهذه الأخيرة ليست « محيرة » بالطريقة نفسها التى عليها السابقة (أى التى يمكن أن تتحقق بقدرة الإنسان) (٨٠) .

لقد أصبحت قضية (الشر) أكثر إلحاحاً ، ربما بسبب الهجوم الذى قاده الثنويون *dualists* . وقد هاجم نقاد من المعتزلة جعفر ابن حرب لتأكيدّه على أن الله سبحانه أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان . وبالتالي فإن الله الكفر (أن يكون) (٨١) وفى هذا فهو يشبه تماماً الاسكافى الذى ذهب الى عدم ربط الشر بالله سبحانه بالقول بأن الأشياء إما أنها « طيبة » وإما « سيئة » أى إما « خيراً » وإما « شراً » بحكم طبيعتها هى وليس لأن الله أرادها أن تكون « شراً » أو « خيراً » أو « حسناً » أو « سوءاً » (٨٢) . وربما زامن رأيه هذا شرح جعفر للشر باعتباره نتيجة ^{لإساءة} إساءة الإنسان استخدام « الاستطاعة » أو « القدرة » التى بها الله له . ومع هذا ، ظلت مشكلة الآلام التى يعانىها « الأطفال » و « الدواب » بدون حل . وربما كانت مشكلة ما يعانىها الأطفال من آلام قد ظهرت للمرة الأولى عند الخوارج الذين شفطتهم هذه القضية . فقال بشر أن الأطفال يعانون لكن الله يعوضهم بالجنة فهم لا يمكنهم تذوق معنى السرور والسعادة (الجنة) إلا اذا كانوا قد عرّضوا معنى الآلام لكن الله ليس مجبراً على فعل ما هو أفضل (٨٣) *but God was not obliged to do what was best.*

وعلى أية حال ، فعندما يعتقد شخص ما أن الله يفعل ما هو أفضل (ما هو أصلح) يصبح الأمر أكثر تعقيداً فحل المشكلة كما ارتآها بشر

هو أن معاناة الأطفال هي نوع من العقاب المتوقع من خطايا ربها كانوا سيقترفونها لو كبروا فـالله يعلم ما سيكون — ومثل هذا الحل — هو بدوره لا يساعدنا كثيراً في حل المشكلة .

أما وجهة النظر التي شاعت في وقت لاحق فهي أن الله سبحانه- سمح بمعاناة الأطفال واحساسهم بالألم حتى يتعظ الكبار ؛ ولأنه سبحانه يعلم انه بهذا يكون (غير عادل) فقد عوضهم عن هذا الألم بادخالهم الجنة (باسعادهم by giving them pleasure) وهذا القول يثير مزيداً من القضايا — على أية حال — فإذا كان الأمان الأبدي (أو السعادة الأبدية) هو سمة الفردوس ، وإذا كانت الفردوس جزاء على أعمال الطاعة الصادرة من انسان مسئول ، فإن دخول الأطفال الجنة للسبب الآنف ذكره لا يمكن أن يكون الا بفضل (بتفضل) من الله (٨٥) وليس نتيجة جهد بشري مسئول ، وهذه الخلافات توضح بجلاء أن الأسباب المنطقية أو أن المنطق البشري بدأ يبدو غير كاف لتفسير هذه الأمور . بل اننا نلمح استفهامات أعمق كامنة في زوايا هذه المسائل ، فماذا عن الأطفال الذين لم يدعهم أحد الى الاسلام ، اليسوا يدخلون الجنة كالمسلمين المؤمنين ، بدون سبب واضح ، فكيف نفسر ذلك ، وكيف يدخل الله اناساً الجنة دون أن يمروا بتجربة أرضية ، أو دون أن يتعرضوا لامتحان في الحياة الدنيا ؟

وقضية معاناة البهائم brute beasts هي قضية دينية مثيرة رغم انها أيضا توضح بعض المسائل الأخرى المهمة . والنظرة العامة هي انه لا بد لها — أى للبهائم — من مكافأة على معاناتها فـالله سبحانه لا يدخلها النار ، ولا يعاقبها عقاباً أبدياً فهي غير مكلفة . واعتقد بعض علماء الكلام انه لا يمكنهم الا القول بأن الله يؤمنهم ؛ لكنهم لا يعرفون كيفية ذلك ، وهل يكون ذلك في الحياة الدنيا أم الآخرة . وبالنسبة للحيوانات التي ترعى (في المراعى) من السهل أن نتخيل أن الله سبحانه وهبها أفضل المراعى لترعى فيها في الجنة ، لكن مشكلة الحيوانات المفترسة (التي يصطادها الصائدون) أكثر تعقيداً ، فهناك من يتوقف في شأنها (أى لا يبدى رأياً بشأنها) وهناك من يرى أن الله سبحانه

لبعضها من بعضها الآخر . وأكثر الآراء طرافة هي الفكرة التي قال بها جعفر بن حرب والاسكافي وهي أن الحيوانات المفترسة بعد أن يعنو الله عنها (سواء أكان في الدنيا أم في الموقف Stopping place) فإنه سبحانه يرسلها إلى جهنم لا ليعاقبها وإنما ليعاقب بها الكفار والأشرار ، دون أن يصيبها — أي هذه الحيوانات المفترسة — عذاب في جهنم ، رغم وجودها هناك ، فليس من العدل تعريضها للعذاب وهي غير مكلفة (٨٦) . وإذا كان الأمر كما يعتقد المعتزلة من أن الله سبحانه لا يمكن أن يفعل ما يؤذي (أو يضر) أي كائن على الحقيقة (٨٧) (*) ، وإذا كان عقاب فاعلي الشر في جهنم يضرهم (أو يؤذيهم) كما هو مفترض ، فالمسألة لا تخلو من تناقض . وقد واجه الاسكافي هذه المشكلة بقوله أن العقاب في جهنم هو خير على الحقيقة كما أنه مفيد وعدل ورحمة . فالله رعوف بعباده ، فبينما يعاقب من استحق العقاب في جهنم فإنه يكبح كفرهم (٨٨) وثمة تبرير آخر لعقاب الكافرين في نار جهنم وهو أنه تحذير للتمسكين بكفرهم في الحياة الدنيا (٨٩) . ووفقاً لهذا الرأي ، فإن هؤلاء الذين يعاقبهم الله ليكونوا عبرة لغيرهم (لتحذير غيرهم) هم في الواقع يلتون معاملة غير عادلة إذا قارناهم بأولئك الذين يحذرهم الله ، ومن هنا فإن العالم كله لم يخلق في الحقيقة إلا لصالح أولئك الذين دخلوا الجنة (أهل الجنة) . ومثل هذا القول لا يمكن الدفاع لكنه ينسذر بسقوط محاولة تقديم تفسير عقلي للأمور .

(ج) الكعبي :

بصرف النظر عن الروايات عن وجهات نظر « المعتزلة البغداديين » أو « بعضهم » بشكل عام (سنتحدث عن بعضهم في القسم التالي) لم نسمع الا قليلا من المناقشات الأخرى في بغداد عن الموضوعات التي تهنا في هذه الدراسة ، فكان الخياط زعيم هذه المدرسة في حوالى نهاية القرن الثالث منشغلا بقضايا أخرى . وكان خليفته أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي (توفي ٣١٧ هـ أو ٣١٩ هـ) الذي كانت أبرز ملامح

(*) راجع النص في مقالات الاسلاميين للأشعري ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

تفكيره هو محاولة تقليص صفات الذات الالهية في العلم والقدرة — يقال ان فكرته في الاستطاعة البشرية (القدرة البشرية) كانت ذرية جزيئية atomistic (٩٠) (*) .

فليس هناك « استطاعة » بشرية أو « قدرة » بشرية يمكن ارجاعها الى لحظتين moments (مرحلتين) وانما كل فعل يتم ظهوره (أو خلقه) في لحظته (مرحلته) الخاصة به ، وبشكل منفصل عن لحظة الفعل الآخر أو لحظته . ومن هنا فهناك « قدرة » جديدة أو « طاقة » أخرى تظهر (تخلق) في اللحظة (المرحلة) الثانية وهي اللحظة (أو المرحلة) التي يكون فيها الفعل قد تم بالفعل ، وقد تحاشى الكعبي تناول الفعل الموحد (الفعل المتداخل) وكذلك المعجز ، تماما كما فعل سلفاه : جعفر بن حرب والإسكافي .

وهذه النظرة الجزيئية (أو الذرية أو التي تتناول لحظات الفعل بشكل منفصل) ليست جديدة لكن الجدير بالملاحظة أنه كان ينبغي أن تعتبر هذه الفكرة منطلقاً أو أساساً في مجال التولد — لأن عقيدة الأفعال المتولدة التي انطلقت من بغداد ربما كانت قد خضت الخطوة الأبعد حتى ان علماء الكلام المسلمين ساسوا في فكرة السببية في هذا العالم ، أو بتعبير آخر فهم العالم من خلال العلة والمعلول . فقبل حوالي قرن قبل الكعبي كان النظام — على سبيل المثال — يعتقد أنه قد تم خلق كل موجود أو كيان body في كل لحظة من وجوده (٩١) . وبعد ذلك بفترة غير طويلة . قال بعض المعتزلة (وفقاً لما يرويه عنهم مناوئوهم)

(*) نص ما أورده الأشعري في مقالات الاسلاميين . « وحكى أبو القاسم البلخي عن هشام بن الحكم انه كان يقوله : محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه ، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه . ولا يجوز أن يقال في العلم أنه محدث أو قديم لأنه صفة والصفة عنده لا توصف . قال . ولو كان لم يزل عالماً لكان المعلوم لم يزل ، لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود . »

قال . ولو كان عالماً بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختار وليس قول هشام في القدرة والحياة قوله في العلم ، الا أنه لا يقول بحدوثها ، ولكنه يزعم أنهما صفتان لله لا هما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ، وإنما نفى أن يكون عالماً لما ذكرناه وحكى هاهنا أن قول هشام في القدرة كقوله في العلم « ج ٢ ، ص ١٤ » .

ان (الاستطاعة) المطلوبة لأى عمل توجد قبله (أى مثل هذا العمل) ، ثم تختفى (تتلاشى) بعد ظهور هذا العمل الى حيز التنفيذ . حقيقة أنه قبل أى عمل (أو فعل) كانت توجد « استطاعات » أو « قدرات » لهذا العمل (أو الفعل) ولكل تغيرات محتملة (أو لكل بدائل محتملة أو لكل خيارات محتملة) ، ثم عندما تنتضى هذه اللحظة (أو المرحلة) تظهر « قدرات » أو « استطاعات » لفعل جديد آخر وخيارات أو بدائل أخرى (٩٢) . وثمة رأى متطرف لهذا النوع من التفكير (لهذا الوضع) نسب الى صالح قبة (٩٣) . فقد رفض تماماً فكرة الآثار المتولدة generated effects ، فحركة الحجر بعد القذف ليست بأية حال من الأحوال من فعل القاذف ، وإنما هى من فعل الله وكان يمكن لله — رغم القذف — ألا تحدث هذه الحركة ، تماماً كما أن الله سبحانه — أن أراد — جمع بين الإدراك والعمى ، وبين المعرفة والموت . وفى زمن البغدادى (بواكير القرن الخامس الهجرى) كانت وجهة النظر السنية أن الله سبحانه يخلق كل الأعراض accidents التى لا تبقى (٩٤) .

ان فهم أسباب رفض العلية (الأسباب المسببة causation) فى الطبيعة يعد أمراً مهماً لفهمنا للإسلام لكنه خارج نطاق بحثنا هذا ، اذ يكفى هنا أن نلاحظ أنه كيف أن تأكيد فكرة « الاستطاعة » البشرية أو « القدرة » البشرية بدأ يضعف بالتدريج (أو بدأ يتلاشى تدريجياً على الساحة الإسلامية) (٩٥) .

٦ — مدرسة البصرة الملاحقة

(١) عباد :

سرعان ما أثار عباد بن سليمان فى البصرة حوارات ومناقشات تتناول الموضوعات نفسها التى أثيرت فى بغداد ، وربما كان عباد هذا قد مات فى منتصف القرن الثالث للهجرة ، وكان تلميذاً لهشام بن عمرو الفوطى (بضم الفاء وفتح الواو) الذى قاد المعارضة فى البصرة ضد

استأذنه أبى هذيل . وكان ولعه بالقياسات المنطقية الدقيقة والمربكة يحول بينه — غالباً — وبين الوصول لحلول حقيقية للمشكلات المطروحة .

ومن القضايا التي نهما هنا محاولته شرح العلاقة بين الله سبحانه والشر باستخدام صياغات للفرقة أو للفصل بين فكرة (الذات الإلهية) وفكرة (الشر) استقها من معمر البصري كما هو واضح بشكل جلى (٩٦) . فهو يقول انه كما أن الرجل له سلطة (قدرة) على فكرة زوجته عن طفلها ، ألا أنه قد لا يكون له السلطة (أو القدرة) على اقناع الطفل (وهى فكرة معمر) ، كذلك الله (سبحانه) لديه (السيطرة) أو (السلطة) على الحركة (تلك السيطرة أو السلطة التي تجعله سبحانه جاعلا البشر متحركين) رغم أنه سبحانه ليس لديه القدرة على الحركة بذاته ، وعلى النحو نفسه هو — سبحانه — لديه السيطرة على الشر والهيمنة عليه لكنه لا يفعل أو ليس لديه القدرة على فعله . وقد استخدم هذا الفصل أيضا الشحام الذي أصبح زعيم معتزلة البصرة بعد أبى الهذيل ، كما استخدمه أيضاً آخرون عند تناولهم موضوع الكسب acquisition (٩٧) وباستخدام هذه التفرقة أو هذا الفصل ، استطاع عباد أن يؤكد عقيدته في أن الله لا باتى بشر بأية حال من الأحوال مع أنه على كل شيء قدير (٩٨) وعلى أية حال ، فلا يبدو أنه طور الفكرة الجوهرية التي مؤداها أن الخلق Creation مختلف في نوعه وكيفه عن النشاط البشرى أو الفعل البشرى (*) . وقد أدى به إصراره على أن الله لا يفعل الشر بأية حال من الأحوال الى تفاصيل جعلته ينكر أن الله صنع الكافر لأن الكافر هو مزاج من (الشخص) و (الكثر) والله

(*) نفضل هنا نقل ما نسبته الأشعرى الى عباد ، لدقة الأفكار وحساسيتها وحتى يتأكد القارئ من امانة الاستاذ المؤلف (وات) — « كل ما يفعله الله صلاح ولا يجوز بأن يكون صلاح لا يفعله » ص ١٦ — « خلق الله الخلق لا لعة » ، ص ٣١٨ .

— « كل أفعال الجاهل بالله كفر بالله » ، ص ٣٣١ .

— « الله قادر على الظلم وقادر على الجور لكنه لا يظلم ولا يجور » ، ص ٢٧٥ .

— « أجمعت المعتزلة الا عبادا أن الله جعل الايمان حسنا ، والكفر قبيحا ، ومعنى ذلك انه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح ، وأن الله خلق الكافر لا كافرا ثم كفر ، وكذلك المؤمن ، وأنكر عباد أن يكون الله قد جعل الكفر على وجه من الوجوه ... » .

سبحانه لم يخلق الكفر (٩٩) . وعلى النحو نفسه أنكر أن الله صنع أساس الكفر (١٠٠) وأكثر من هذا ، فهو — على عكس المعتزلة الآخرين — كان يرى أن المرض ، بل وحتى دخول جهنم ، ليس شرا ، فـالله ليس شريرا ، ومن زعم أن المرض أو دخول جهنم يعد شرا فهل يقدر على القول بأن الله سبحانه شرير (١٠١) .

وبصرف النظر عن هذا التطرف الذى أوصلته اليه متابعته لفكرته حتى النهاية (وربما أيضاً وفقاً لهذه الفكرة) ، فإن عبادة قاوم الأفكار العاطفية ذات الطابع الانسانى عن الله سبحانه والتي كانت شائعة في بغداد وجنح الى نظرة أكثر واقعية فذكر أن الله خلق العالم بدون سبب (بدون علة) رغم أنه من غير الواضح عنده ما اذا كان خلق العالم لصالح الانسان أم أن خلق العالم بدون هدف على الاطلاق (١٠٢) ، وعلى النحو نفسه فهو يرى أنه ليس من هدف من المعاناة والآلام التي يسببها الله للأطفال ، وأنه لم يعف عنهم (١٠٣) وأنه — سبحانه — يعاملهم يوم القيامة كالدواب اذ يجمعهم ويدمرهم (يفتنيهم) (١٠٤) فكل ما يفعله الله صلاح وليس من صلاح لا يفعله (١٠٥) وهذه الفقرة الأخيرة ذات طابع رومانسى لكن تفسيرها يحمل أيضاً بعدا واقعيا « فـالله طيب وصالح ، لكن طرائقه — سبحانه — غامضة » .

(ب) الجبائى :

محمد بن عبد الوهاب الجبائى (المتوفى ٣٠٣ هـ) هو تلميذ الشحام وخليفته على كرسى أبى هذيل ، وهو أستاذ الأشعرى ، وقد أعساد لمعتزلة البصرة مكان الصدارة .

ومن اللافت للنظر رد فعله تجاه بعض العقائد التي مالت الى الفصل بين المجالات التي يتجلى فيها فعل الله من ناحية وفعل البشر من ناحية أخرى . لقد كان الشحام قد قبل عقيدة الاكتساب acquisition فقد كرر الصيغة التي قال بها ضرار « فعل واحد ، وفاعلان one act two agents » وبتعبير آخر ، ان الحركة الواحدة قد تكون — فيما

يقول — موضوعا لفعل مشترك من الله والإنسان في الوقت نفسه :
الله يخلقها والثاني يكتسبها (١٠٦) (*).

(*) نفضل هنا تلخيص أهم أفكار الجبائي مباشرة من كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري ، مراعين استخدام الألفاظ نفسها ، رغم اعتقادنا أن العرض الذي قدمه (وات) هو الأكثر وضوحا . — قال محمد بن عبد الوهاب الجبائي مثل معظم المعتزلة : « ان الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان » .

— « ان الله سبحانه لم يزل عالما بالاشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول ان الاشياء تعلم (بضم التاء) اشياء قبل كونها ، وتسمى (بضم التاء) اشياء قبل كونها ، وان الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والاراييح وكان يقال ان الطاعة تسمى طاعة قبل كونها ، وكذلك المعصية . . . وكان ينكر قول الاشياء اشياء قبل كونها ويعتبرها عبارة فاسدة ، ص ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

— قال الجبائي : « انما اختلفت الاسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها ، ذلك اذا قلنا (ان الله عالم) أو علماه ، وأهدناك أكذاب من زعم انه جاهل ، وللنناك على ان له معلومات . . . » ص ، ٢٤٨ .

— قال الجبائي وعدد كبير من المعتزلة لا يجوز أن يقال ان الله شيء ، فالباريء غير الاشياء ، والاشياء غيره ، ص ٢٥٩ .

— ان الله لا يلفظ عن علم أنه لا يؤمن هيؤمن ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم ولدينهم ولقد كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعل له لهم لكان مريدا لقسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم لآزادوا طاعة هيئديهم ثوابا . . . ج ١ ص ٣١٤ .

وفى باب التوفيق والتسديد قال الأشعري أن التوفيق عند الله هو اللطف الذي في معلوم الله — سبحانه — أنه اذا فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقا لأن يؤمن ، وأن الكافر اذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت الثاني فهو موفق لأن يؤمن في الوقت الثاني ولو كان في هذا الوقت كافرا وكذلك العصمة عنده لطف من الطاف الله ، ج ١ ، ص ٣٢٦ .

— وفى باب هل يجوز أن يعذب الله عبدا بذنب ويعذر بغيره ؟ أجاز الجبائي ذلك ، ج ١ ، ص ٣٣٦ .

وفى باب الايمان ما هو عند المعتزلة ، يعرض الأشعري عدة آراء منها رأى الجبائي كالتالى .

واختلفت المعتزلة في الايمان ، ما هو ؟ على ستة أقاويل .

(١) فقال قائلون : الايمان هو جميع الطاعات فرضها ونقلها ، وان المعاصي على ضربين منها صغائر ، ومنها كبائر ، وان الكبائر على ضربين . منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، وان الناس يكفرون من ثلاثة أوجه . رجل شبه الله بخلقه ، ورجل جوره في حكمه أو كذبه في خبره ، ورجل رد ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصا وتوفيقا ، فأكفر هؤلاء من زعم أن البارئ جسم مؤلف محسود ، =

• • • • •

« ولم يكفروا من سماه جسما ولم يعطه معانى الأجسام ، وكفروا من زعم أن الله - سبحانه ! يرى كما ترى المرئيات بالمقابلة أو المحاذاة أو فى مكان حالا فيه دون مكان ، ولم يزعموا أنه يرى لا كالمريئيات ، وكفروا من زعم الله خلق الجور ، وأراد السفسه ، وكلف الزمنى (١) والعجزة الذين هيهم العجز ثابت : لأن هؤلاء - بزعمهم - سفهوا الله وجوروه ، ولم يكفروا من قصد الى قادر على الفعل فقال : قد كلفه الله - سبحانه ! وليس بقادر : لأنه قد كذب على القادر عندهم فأخبرهم أنه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله فى تكليفه إياه ولا وصفه بالعبث عندهم ، والقائل بهذا القول هم أصحاب ، أبى الهذيل » والى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل

وحكى عنه أن الصغائر تعذر لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفصيل ، لا على طريق الاستحقاق •

وزعم أن الايمان كله ايمان بالله ، منه ما تركه كفر ، ومنه ما تركه فسق ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان ، ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر ، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا يعصيان : كالتواهل •

(٢) وقال « هشام القوطى » الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ، والايمان على ضربين : ايمان بالله ، وايمان لله ، ولا يقال ، انه ايمان بالله ، فالايمان بالله ما كان تركه كفرا بالله ، والايمان لله يكون تركه كفرا ، ويكون تركه فسقا ليس بكفر ، نحو الصلاة والزكاة ؛ فذلك ايمان لله ، فمن تركه على الاستحلال كفر ، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقا ليس بكفر ، ومما هو ايمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيرا ليس بفسق •

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : الايمان هو جميع ما أمر الله - سبحانه ! - به من الفرض ، وما رغب فيه من النفل ، والايمان على وجهين . ايمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرا كالملة والتوحيد ، والايمان لله اذا تركه لم يكفر ، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالا وفسقا ، ومنه ما يكون تركه صغيرا ، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله •

(٤) وقال « ابراهيم النظام » : الايمان اجتناب الكبائر ، والكبائر : ما جاء فيه الوعيد ، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجرى فيه الوعيد كبير (ة) عند الله ، ويجوز ألا يكون فيه كبير (ة) وإن لم يكن فيه كبير (ة) فالايمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه ، وإن كان فيما لم يجرى فيه الوعيد كبير (ة) فالتسمية له بالايمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا ، فأما عند الله - سبحانه ! - فاجتناب كل كبير •

(٥) وقال آخرون : الايمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ، وهو ما يلزم به الاسم ، وما سوى ذلك فضمير ، مغفور باجتناب الكبير •

(٦) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » يزعم أن الايمان لله هو جميع ما افترضه الله - سبحانه ! - على عباده ، وأن التواهل ليس بايمان ، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهي بعض ايمان لله ، وهي أيضا ايمان بالله ، وإن الفاسق مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الايمان •

وكان يزعم أن الأسماء على ضربين منها أسماء اللغة ، ومنها أسماء الدين ، فأسماء اللغة مشتقة من الأفعال تنقضى مع تقضى الأفعال • وأسماء الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضى فعله وفى حالة فعله ، فالفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسم عنه مع تقضى فعله للايمان ، وليس يسمى بالايمان من أسماء الدين •

وإذا كان هذا يفسر الفعل ومعناه فإنه أيضا يمثل الصيغة التي أخذ بها السنة في زمن لاحق ، وربما كان هذا أيضا ما ذهب إليه الشحام (١٠٧) وهذا — على أية حال يتناقض مع مبادئ المعتزلة ، كما أن معتزلة بغداد الذين أخذوا بفكرة الكسب Acquisition قد طبقوا صيغة الشحام على الأفعال (الأعمال) من النوع نفسه (١٠٨) . بل لقد ذهبوا إلى حد الاعتقاد أن الله سبحانه وتعالى عندما يهب البشر القدرة على أفعال من نوع معين ، فإنه يلقي من على كاهله المقدرة على الاتيان بمنزلة هذه الأفعال (الأعمال) (١٠٩) وكان هذا يتفق تماما مع التفرقة بين الأعمال الاختيارية أو التطوعية ، والأعمال أو الأفعال التي يقوم بها الإنسان مجبراً (لا خيار له فيها) ما دام أنه من غير الممكن بالنسبة لله سبحانه أن يقوم بعمل (فعل) من أعمال (أو أفعال) البشر ذات الطابع التطوعي .

وما كان الجبائى ليستطيع أن يفعل شيئاً إزاء كل هذه التدايعات فظل متمسكاً بأن الله سبحانه يستمر في امتلاك الطاقة أو القدرة على طائفة من الأفعال (الأعمال) التي وهب البشر القدرة (أو الاستطاعة) عليها (١١٠) . وانكر الجبائى ما قال به عباد من تفرقة بين (الهيمنة على الشر power over evil) و « القدرة على فعل الشر power to do evil » ما دام الله سبحانه قد يكون خالق شيء ولكنه لا يعزوه أو ينسبه لنفسه فإن المرأة إذا حملت قيل أن هذا بأمر الله ، أو من فعل الله سبحانه بينما

= وكان يزعم أن في اليهودى ايماناً نسميه به مؤمناً مسلماً من أسماء اللة . وكانت المعتزلة بأسرها قبله الا « الأصم » تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول : أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه منزلة بين المنزلتين ، وتقول في الفاسق ايمان لا نسميه به مؤمناً ، وفي اليهودى ايمان لا نسميه به مؤمناً .

وكان الجبائى يزعم أن من الذنوب صفائر وكبائر ، وأن الصفائر يستحق غفرانها باجتئاب الكبائر ، وأن الكبائر تحبط الثواب على الايمان ، واجتئاب الكبائر يحبط عقاب الصفائر .

وكان يزعم أن العزم على الكبير (ة) كبير (ة) ، والعزم على الصغير (ة) صغير (ة) ، والعزم على الكفر كفر .

وكذلك قول « أبى الهذيل » كان يقول في العازم : انه كالقدم عليه . وقال « أبو بكر الأصم » : الايمان جميع الطاعات ، ومن عمل كبيراً ليس بكافر من أهل اللة فهو هاسق بفعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته ٠٠٠ ، ج ١ ، صص ٣٢٩ — ٣٣٢ .

هذا من الفعل المباشر لزوجها (١١١) . فقدره الله سبحانه ونشاط الزوج كلاهما سبب للحمل . انهما يعملان معاً (قدرة الله ونشاط الزوج) كفعل واحد ، لأن الفصل بين الفعلين (ارادة الله ونشاط الزوج) فكرة تؤدي اذا استطرنا مولدين الأفكار الى الكفر بالله سبحانه ، وهذه هي النتيجة التي تمخضت عنها النظريات المعارضة . وهذا الدافع نفسه (هذا المحرك نفسه او هذا السبب نفسه ونعني به ارادة الله وفعل البشر) يبدو أيضا كما نألف رفضه لفكرة « الكسب أو الاكتساب acquisition (١١٢) وقد عرف « الخالق Creator » على أنه هو الذي يفعل أو يعمل act ، أو الذي تنبثق منه الأعمال أو الأعمال وفقا لارادة determination مسبقة » . وهذا التعريف يمكن أن ينطبق أيضا على الإنسان (١١٣) . وهذا مناقض تماما لانجاهات المناقشة المعاصرة له التي قصرت عملية (الخلق) على الله سبحانه وتعالى ، ولم تنسب للإنسان الا (الفعل) أو (العمل) *act* بمعنى الكسب أو الاكتساب *acquiring* (١١٤) (*) .

(*) أوردنا في حاشية سابقة آراء الجبائي بالفاظه كما وردت في ج ١ من مقالات الاسلاميين ، مراعاة للدقة في هذه الموضوعات الحساسة ونفعل هنا نفس الشيء بالنسبة لآرائه كما وردت في الجزء الثاني ، وأن كان النص المترجم أوضح بكثير لبعده القاريء العري عن التعامل مع لغة كتب التراث :

في باب هل يجوز أن يحل الجسم الواحد حركتان ، وهل يجوز أن يحل لوان وقوتان أم لا ؟ قال الجبائي : « قد يجوز أن يحل حركتان وذلك اذا دفع الحجر دافعا حل كل جزء منه حركتان معا » بينما رفض أبو الهذيل ذلك وكل من يقول بأن هناك جزءا لا يتجزأ ، ج ٢ ، ص ١٧ .

في فصل الطفرة قال الجبائي : « أن للحجر في حال انحداره وقفات ، وكان يقول أن القوس المتوترة فيها حركات خفيفة ، وكذلك الحائط المبني ، وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط » . وبذلك أنكر مثل معظم المعتزلة الطفرة ، بينما قال النظام أنه يجوز أن ينتقل الجسم من المكان الأول الى المكان الثالث مباشرة دون أن يمر بالثاني ، ج ٢ ، ص ١٩ .

— في فصل في الجسم هل يتحرك بحركة مكانه ، اختلف المعتزلة لكن رأى الجبائي أن الجسم اذا كان مكانه متحركا فهو متحرك واحازوا أن يحرك الله العالم لا في شيء » ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

— هل الأجسام كلها متحركة ؟ أكد النظام ذلك ، وذكر أن الكون لا يعدو أن يكون حركات ، وذكر الجبائي أن « الحركات والسكون اكون للجسم » والجسم في حال ==

• • • • •

• خلق الله له ساكن ، ج ٢ ، ص ٢٢ •

— هل خلق الشيء هو الشيء نفسه أم لا ؟ قال أبو الهذيل هو غيره فالخلق هو قوله سبحانه (كن) أما الشيء فهو المخلوق ويرى الجبائي أن الخلق هو المخلوق والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله و ارادته غير مراده ، ج ٢ ، ص ٥٢ •

وفى فصل العلة قال الجبائي العلة علتان : « علة قبل المعلول وهى متقدمة بوقت واحد (لحظة واحدة أو مرحلة واحدة أى لا يفصل بينها وبين المعلول حدث آخر) وما جار أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ، ولا يجوز أن يكون علة له ، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك » • ج ٢ ، ص ٧٦ •

— قال الجبائي السبب لا يجوز أن يكون موجبا للسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده ، ج ٢ ، ص ٣٧ •

— متى يقصد الانسان الفعل ؟ أجمعت المعتزلة الا الجبائي أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وإن ارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد لكن الجبائي قال ان الانسان انما يقصد الفعل فى حال كونه ، وإن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وإن الانسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة يريد أن يفعل ، وزعم أن ارادة الله مع مراده ، ج ٢ ، ص ١٠٢ •

— والارادة التى هى قصد للفعل مع الفعل لا قبله • ج ٢ ، ص ١٠٣ •

— وكان الجبائي يقول : ان الله لم يزل عالما قادرا على الاشياء قبل كونها ، وإن الاشياء خطأ أن يقال لها اشياء قبل كونها ، لأن كونها هو هى ، وكان ينكر أن يقال اشياء قبل أنفسها — لكنها تعلم اشياء قبل كونها ، وتسمى اشياء قبل كونها ، وكذلك اجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها •• وكان يمنع أن تسمى الأفعال أفعالا قبل كونها •• ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ •

— معنى أن الله خالق • قال الجبائي ان معنى الخالق انه يفعل أفعاله على مقدار ما دبرها عليه ، وهذا معنى قولنا فى الله : انه خالق ، وكذلك القول فى الانسان انه خالق اذا وقعت منه أفعال مقدرة ، وأبى ذلك سائر المعتزلة ، ج ٢ ، ص ٢١٨ •

— قال الجبائي : معنى المكتسب هو الذى يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كالكسب للأموال وما أشبه واكتسابه للمال وغيره وأمال هو الكسب له على الحقيقة وإن لم يكن فعلا ، ج ٢ ، ص ٢٢١ •

— « قال الجبائي وكثير من المعتزلة ان الله سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبادة من الحركات والسكون •• وكان لا يصف ربه بالقدره على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين •• » ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ •

— وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » اذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم انه لا يكون واخبر انه لا يكون ، كيف كان يكون العلم الخير ؟ أحال ذلك (أى جعله مستحيلا) وكان يقول مع هذا : لو آمن من علم الله انه لا يؤمن لأدخله الله الجنة وكان يزعم انه اذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام ، كقوله . لو آمن الانسان لأدخله الله الجنة ، وكان الايمان خيرا له ، وكقول الله عز وجل : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) =

وعلى أية حال ، فإن الجبائى وضع أنه مقتنع بالفرق بين الفعل الاختيارى والفعل الاضطرارى ورغم قوله أن الله يمكن أن « يجبر » أو « يضطر » انسانا على فعل أفعال بعينها هى فى ذاتها من فئة الأعمال أو الأفعال الاختيارية Voluntary . فإله قد يجبر انسانا على تنفيذ أفعال توصف بالعدالة Justice وغير العدالة ، والايان والكفر ، والكلام وما الى ذلك لكن الله سبحانه بفعله هذا يصرف عن الانسان وصفه (أو الحكم عليه) بأنه عادل أو مؤمن أو متكلم ... الخ .

وإذا خلق الله الفعل فمعنى ذلك أن الانسان لم يعمل (١١٥) .
وذكر أن لله لطفًا favours وأنه يوفق من يشاء توفيقًا Succour

= (٦ : ٢٨) فالرد مقدور ، فقال : لو كان الرد المقدور لكان منهم عود مقدور ، وبزعم أنه إذا وصل محال بمحال صح الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حال لكان حيا ميتا فى حال ، وما أشبه ذلك ، وبزعم أنه إذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

- وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » : « ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدق بأخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجاز عندنا أن يكون ، وتجويزنا لذلك هو الشك فى أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل » ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ .

- وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الاقدار عليها كثير من أهل النظر ، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يقدر أحد على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « الجبائى » ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

- « ١٠٠ » فأما « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق للادراك مع العمى ؛ لأن العمى عنده ضد الادراك ، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ، ولا يخلق احراقا ، وأن يسكن الحجر فى الحو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته ، وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفى الاحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد احراق » ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

- « وقد زعم « الجبائى » أن الانسان لو كان أخرس عيبا يكتب كلاما كان الكلام موجودا مع كتابته ، وكان يكون متكلمًا بكلام مكتوب ، وهو أخرس » ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .

وانه بذلك يساعد الانسان على الايمان ويساعده ويلطف به لأداء ما هو منوط به ، لكن الله سبحانه بفعله هذا يعطل الطبيعة الاختيارية أو التطوعية للفعل البشرى (١١٦) .

وثمة أيضا رد فعل للجبائي ضد وجهات النظر المتطرفة التي قال بها عباد وغيره من حيث انكارهم أن الله أية صلة بالشر . وعلى هذا ، فوجهة نظر عباد التي مؤداها أن المرض ليس شرا ما دام الله هو سببه ، قد عدلها الجبائي بقوله أن المرض شر لكن على سبيل المجاز (١١٧) . وربما كان يعنى بذلك أن المرض رغم كونه غير مبهج ، إلا أنه قد يكون مفيداً وبهذا المعنى يكون خيراً (قد يكون مفيداً لاتاحة الفرصة للاسترخاء أو الاستسلام resignation أو ببساطة لتهيئة البدن لاستعادته الصحة مرة أخرى) . والشئ نفسه يمكن أن نقوله بالنسبة لدخول جهنم ، فرغم أنها — أى جهنم — تحرق داخلها إلا أن ذلك عدل من الله سبحانه وحكمة منه (١١٨) . وهكذا يقال عن كل ما يمكن أن نعتبره شرا من النظرة الاولى ومنسوبة الى الله سبحانه .

والأكثر أهمية فيما أحدثته نظرية الجبائي من تغير هو قوله أن الله سبحانه ليس « مجبراً » أو « مضطراً » أن يفعل ما هو أفضل «أصلح» للانسان فى كل مجال ، باستثناء الدين والعقيدة والا تصبح أوامره القاضية بالايمان والمصحوبة بالواجبات الشرعية والثواب والعقاب — أوامر لا معنى لها . لكن بصرف النظر عن فرضه لواجبات على البشر ، فإنه سبحانه لا يلتزم ازاء مخلوقاته بنسب أو لنقل أن التزاماته محدودة ، فرغم أنه سبحانه قادر على أن يفعل ما يمكنهم من طاعته طاعة كاملة وبالتالي يحصلون على مكافأة (جزاء) أكبر ، إلا أنه سبحانه ليس « مجبراً » على فعل ذلك (١١٩) .

وما قاله الجبائي عن (لطف) الله أو الطائفة يتجه الاتجاه نفسه (الله غير ملزم بتقديم الطائفة لعبيده) فهو ينكر قدرة الله على لطف يجعل الانسان — الذى سبق فى علمه أنه كافر — يؤمن ، ذلك لأنه من المفترض أن يؤمن الانسان اختياراً وأن الله قد قام من جانبه بفعل ما هو أصلح

للإنسان في مجال الدين والعقيدة . ولكن بصرف النظر عن ذلك ، فإن الله سبحانه ليس لديه لطف (أو الطاف) ليهيها (١٢٠) وثمة فقرات غامضة ساقها في هذا الصدد (١٢١) تشير مرة الى قدرة الانسان على الايمان دون (لطف) ، وتشير مرة أخرى الى أن جزاء الانسان ثوابا على ايمانه لا بد أن يتقلص اذا كان هناك (لطف) أن وجود (لطف) من الله ساعده على الايمان يقلل جهد الانسان في الوصول الى الايمان . ويتناقض الجبائي مع نفسه ازاء الانسان الذي علم الله سلفا أنه لن يطيعه (لن يطيع الله) بدون لطفه (أى لطف الله) فيقول أن الله سبحانه اذا كلفه بواجبات دون أن يكون هناك لطف منه فلا بد أن يزيح الله عنه « العجز » أو « عدم الاستطاعة » disability ، وهى أحوال لا تخلو من تناقض لأن أراحة العجز تعنى — على نحو ما — « اللطف » ، ومثل هذا الانسان قد تلقى بالفعل — بدون شك — الالطاف المبثوثة في النصوص الدينية ، وأنه اذا نفذ ما هو وارد بها لما كان هناك شيء يتعارض مع ارادة الله أو هدفه ، فالعالم لم يخلق لتحقيق السعادة الكاملة للبشر ، وإنما لتحقيق ما يرغبه الله سبحانه وفقا لحكمته . فنظام الثواب والعقاب كله أظهر عدم كفايته وأصبح موضع شك ، فقد كانت قمة كل وجود — بالنسبة لأسلافه — هى دخول الجنة مقابل طاعة الله وتنفيذ شريعته ، ويبدو أنه كان من رأى الجبائي أنه يجوز لله سبحانه أن يخلق أناساً يدخلهم الجنة مباشرة اذا كانت هذه هى ارادته (١٢٢) . وأن هذا لو تم لكان من قبيل التفضل من قبل الله سبحانه وبالتالي ، فإن هذا يتضمن أن دخول الجنة لم يعد أعلى درجات الثواب ، وقد ناقش الجبائي كثيراً فكرة التفضل Uncovenanted grace وفكرة العوض (بكسر العين وفتح الواو) indemnity بالنسبة للذين تعرضوا لمعاناة لم يستحقوها (١٢٣) . من الواضح أن الجبائي كان متحفظاً من أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون خاضعاً تماماً لنظام تشريعى أو منطقى صارم ، بل أن الجبائي أجاز أن يعاقب الله انساناً ما على ذنب اقترفه ، ويفغر هذا الذنب نفسه لانسان آخر (١٢٤) .

ومن بين كل هذه العقائد المتباينة يمكن تتبع اتجاهين رئيسيين منها ، أحدهما ينحو نحو مزيد من التركيز على قدرة الانسان أو استطاعة

الإنسان man's power وخضابه اعيناده على نفسه (على ذاته) ، فإن يقوم المرء بما هو واجب عليه وينال سوابه بدخول الجنة نتيجة كفاحه ليس هذا بالنموذج الأمل أو المثل الأعلى للحياة البشرية ، فهذا — على العكس — ينطوى على بعض الاعتراف بالضعف الإنساني ، إذ يظهر الإنسان في هذه الحال كمخلوق بحاجة للطف الله وعفرانه . والاتجاه الثانى وهو منهم يفحو نحو توضيح شيء من التحقق المبدئى (الأولى) لقدرة الله المطلقة وهيمنته الكلية ، وبذلك — وبشيء من التوسع — تكون طرائق الله سبحانه وراء الفهم البشرى ، نيكون فعل الله سبحانه غير خاضع للفهم البشرى ، أو لا ننطبق عليه مفاهيم البشر عن العدالة والظلم وإنما تخصصص أفعاله سبحانه — فقط — لحكمه ، وبتعبير آخر فإن لفعل الله منطلقا حصا به ليس هو المنطق البشرى .

(ج) موجز منابع الأفكار حتى الجبائى :

أما وقد وصلنا للجبائى فقد وصل المعزلة الى مفترق طرق ملهم يعودوا عقليين خالصين (لم يأخذوا بالاتجاه العقلى الحالى) . pure rationalists لما لهم من اهتمامات دينية عملية وقد كانوا بمعنى من المعانى دعاء للإسلام ، لكنهم كانوا — بالتأكيد — يحاولون مواءمة الإسلام مع الأفكار العقلية (يوائمون بين العقل والنقل) ، رغم أن الاتجاهات التى وصفناها لنونا والنس تجلت في فكر الجبائى ظلت تؤيد تأييدا راسخا احكام العقل (١٢٥) . وكانت الحركة الفعلية لا تزال واضحة وأكثر ما تكون وضوحا لدى النظام (بتشديد الظاء وفنحها) ومن تأثروا به مثل جعفر بن حرب والاسكافى . لكن هذا المشروع الفكرى العقلى البسيط الذى قام عليه هؤلاء الرجال بدأ ينحطم إذ بدأت ظروف الحياة الفعلية (الممارسات الحقيقية في الحياة) فى مواجهته . لقد كان نتقد الحياة على أرض الواقع يواجه هذه المثاليات العقلية مما أدى الى انهيار هذا المشروع الفكرى المعتزلى . وكانت أعراض ذلك الانهيار واضحة لدى عباد بالفعل . وعلى هذا كان من الضرورى ادخال أفكار جديدة بإضافة أو تعديل أو مواءمة أفكار قديمة ، أو ادخال مشروع آخر جديد . ومع الجبائى وبه اتسعت الإضافات والتعديلات والمواءمات اتساعا شديدا حتى طغت على المشروع الأسمى فجعلته عرضة

للانهيار أو التخريب وأصبح من المحال الخروج بنظام أو نسق واحد
مناسك حتى ولا بالنسبة للقضايا الأساسية — من فيض الآراء ووجهات
النظر الكثيرة والمتباينة .

وأرى أنه من خلال هذا الوضع كان من الممكن أن ينطلق اتجاهان
أحدهما إلى الوراء retrenchment والآخر إلى الأمام ، وقد اختار ابن
الجبائي أبو هاشم الاتجاه الأول ، بينما اختار الأشعرى الانجاء
الثاني . أننا لا نعلم إلا القليل عن وجهات نظر أبي هاشم النى مشير
إلى أنه عاد كره أخرى إلى الاتجاه العقلى المباشر (القويم) ، مع تركيز
شديد على قدرة الانسان على تحقيق (خلاصه) بنفسه وعلى تفسير
(فعل) الله سبحانه بما يتمشى مع العقل .

ومن المفترض أن ذلك لا يمكن أن يكون إلا إذا تجاوز أبو هشام
بعض أفكار أبيه . أما الأشعرى — كما سنرى فى الفصل السادس —
فقد تخطى من العقل باعتباره القائد الأعلى أو المرشد الأول وأحل محله
نصوص القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ، ومن هنا انتهت الحركة
نهائية منطقية مبتعدة عن فكرة « إمكانية اعتماد البشر على أنفسهم » أو
« حرية الإرادة البشرية » human-self-sufficiency متجهة إلى
الاعتراف بالهيمنة المطلقة لله سبحانه God's Omnipotence وهو الاتجاه
الذى كان قد بدأ يتجلى بالفعل عند الجبائي .

الملاحظة (١) الاتجاهات الجزئية (الذرية)

ليس فى مجال هذه الدراسة المناقشة التفصيلية لأسباب نمو النظرة
الجزئية (أو الذرية) أو المرحلية أو الضيقة أو المرتبطة بحدث بعينه
atomistic or occasionalist للطبيعة (عكس النظرة الكلية أو
التي تتسم بالشمول) ، إلا أننا لا بد أن نضع فى اعتبارنا ثلاثة خلوط
للتفكير وجميعها وثيق الصلة بموضوعنا .

١ — كان الكتاب المسلمون فى القرون الأولى أكثر اهتماما بعلموم
النحو والمنطق منهم بالعلوم الطبيعية ومعنى هذا أنهم كانوا أكثر اهتماما

بـعـلاـقـات الـانـسـيـاء بالكـلمات أكـثر من اـهـنـمـاـهـم بـالعـلاـقـات السـبـبـيـه بـيـن الـاشـيـاء Causal relations وعلـى هـذا مـقـد كان هـنـاك مـيل الـى تـحـدـيـد الفـروـق أو الفـواـصـل أو (ما يـفـصـل) شـيـئـا عـن شـيـء أو (يـمـيـز) شـيـئـا عـن شـيـء ، أكـثر من مـيـلـهـم الـى اكـتـشـاف الصـلة أو العـلاـقة perception of relatedness.

٢ — وبـطـبـيـعة الحـال هـنا قـدـرة الله الشـامـلـه وهـيـمـنـه الكـليـه كـان يـجـب أن نـفـهـم (بـضـم التـاء) وبقـا لمـصـطـلـحـات مـناظـرة أو مـمـائـلـه للمـصـطـلـحـات الـتى نـعـبـر عـن هـيـمـنـة البـشـريـه . ولسـوء الحـظ مـثـمـة وـجـهـة نـظـر مـؤـداهـا أن أوج الطـبـيـعة البـشـريـه أو ذـرـوة الشـخـصـيـه الـانـسـانيـه يـمـكـن الـوـصـول اليـها عـنـدما يـصـبـح لـدى الـانـسـان الـاسـتـطـاعـة الكـامـلـه (القـدره الكـامـلـه) ، لنـحـقـيـق رـغـبـانـه — وهـي فـكـرة سـائـده فـى الشـرق وشـائـعـة فـى الغـرب ، والمـقـصـود بـالـانـسـان هـنا ذـلك الـذى يـكـيـف عـقلـه أو يـغـبـره وبقـا لنـزوانـه أو رـغـبـانـه اللـحـظـيـه .

ويـبـدو أن ذـلك كان وراـء اثـارـة المـعـتـزـلـه لـقـضـيـه ما اذا كان الله سـبـحـانـه لـديـه القـدـرة عـلى التـراجـع عـن ما كان قـرره (تـعـرف بـمـسـألـة البـداء — بـكـسر البـاء وصـاغـتـها كـتب عـلم الكـلام عـلى هـيئـة سـؤال : هل يـجـوز البـداء عـلى الله ؟ بـمعـنى هل يـبـدو لـه ؟ وبتـعـبـير أكـثر حـدائـة : هل يـمـكـن أن يـغـيـر رأـيـه ؟ . وهـكـذا ، كان هـنـاك تـصـور أن الله سـبـحـانـه يـخـلـق لـحـظـة بـلـحـظـة ولسـ وبقـا لـخـطـة ثـابـتـه مـسـبـقـة . وقـد فـشـلـوا فـى التـحـقـق مـن أن الطـبـيـعة الأقـوى والأفـضـل هـي الـتى تـتـسم بـأنـهـا أكـثر ثـبـاتـا (أو أكـثر تـوازنا واستـمـراراً) . وافـتـرض الغـرب (الأوربـيـون) — — — وربـما كان هـذا خـطـأ — أن هـذا مـرتـبـط بـمـمارسـات غـيـر مـسـئـولـه تـعـزى — — — وبقـا للمـرويات — لـسـلاطـين الشـرق العـظـماء .

٣ — هـيـمـنـة الله سـبـحـانـه عـلى العـالـم ، يـنـظـر (بـضـم اليـاء) اليـها عـلى أنـها هـيـمـنـة مـبـائـثـرة ، فـلـيـس لله ظـل فـى الأـرض ولسـ لـه وكـلاء عـنه ولا نوابـه فـهو لم يـخـول أحـداً سـلـطـتـه ، بـل أنـه سـبـحـانـه لا يـسـمـح حـتى للبـشـر (النـص الـأجـسام أو الجـواهر bodies) لـانـتـاج أمـورـها العـارـضـة (ما يـنـتـج عـنـها مـن

اعراض (accidental) . ففكرة التفويض — أى نفويض الله سبحانه وتعالى الانسان بتمكينه من أداء أعماله (أفعاله) بنفسه — لم نجد تعاطفا كثيرا كفكرة المسئولية البشرية . والذي لا شك فيه أن فكرة هيمنة الله سبحانه وتعالى هيمنة مباشرة على العالم وعلى كل الأحداث ، فكرة حقيقية ومهمة
There is important in this conception
of God's immediate Control of every event.

لكن لا بد من معادلسها (موازنتها) بأفكار حقيقية مكمله عن نبات أهدافه سبحانه ومنح خلقه الاستطاعة (القدرة) أو تهيئة الأسباب التى تعطى البشر استقلالاً نسبياً .

هوامش الفصل الرابع

III. 787 B-793 A.

(١)

مقدمته وتعليقاته عن كتاب الانتصار متاحة أيضا .

(٢) مادة المعتزلة في BJ, (دائرة المعارف الاسلامية) .

(٣) هناك خلاف في تاريخ وفاته (المنية ، ص ٢٨) وأرجح أن يكون تاريخ ومانه بين ٢٢٧ و ٢٣٥ هـ (المقالات ٠٠ الكشاف) ولدى بعض النسخ في التاريخ الاول ، وقول الملطى (في التنبيه ، ص ٣١) أن ثلاثة خلفاء قد كرموه وهم المأمون والمعتصم والواثق بدفع راتب له ، وليس هنا سبب يجعل المتوكل يوقف هذا الراتب خاصة وأنه قد أصبح كبير السن جدا - على فرض أنه مارال حيا - في الفترة من ٢٣٢ هـ الى ٢٣٥ هـ ، لذلك فيبدو لنا أنه مات قبل سنة ٢٣٢ هـ .

(٤) المنية ، ص ٢٨ .

(٥) يقول الملطى انه عارس (همام الفوطى) عندما أصبح كبير السن ضعيف العقل ، (التنبيه - ٣١) .

(٦) كلاهما كان تلميذا لبشر من سعد وأبى عثمان الزعفرانى - وفقا لما ذكره الملطى في التنبيه ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٧) المنية ، ٣٠ ، الملطى ، التنبيه ٣٠ . سبق ان سحن بشر لأسباب سياسية لتعاطفه مع العلويين ، وليس هذا السبب بصالح لتطبيقه على أبى هذيل .

(٨) المنية ، والملطى - صفحات متفرقة .

(٩) الملطى ، تنبيه ، ٣١ .

Dr. Fines, Atomenlehre, 124-133.

(١٠)

ويراجع أيضا الفصل الخامس بعد ذلك .

(١١) أطلق عليهم هذا المسمى بشر بن المعتمر ، المنية ، ٢٠ وارتبطت هذه المجموعة بفيلان واعتبر أبو شاعر معاصرا لأبى الهذيل (المنية ، ٣٣) وهناك افتراض أن محمدا ابن شبيب ومريس من الجيل التالى .

(١٢) هناك ذكر - بين الحين والحين - لانسطرابات اثارها الخوارج في عهد هارون وبعده . ٥١٥، Mur, Caliphate, 470-515 المتكلمون الخوارج (المقالات ١٢٠) كانوا عناصر فعالة في ذلك الوقت لكن لا يبدو أنه كان لجهودهم أثر كبير الا في نشر الفكر المعتزلى بين الامامية في شمال أفريقيا .

Nallino, Rivista, VII, 455-460.

وحتى برغوث اذا اعتبر من الخوارج . (انظر الملاحظة ١ - الفصل الخامس) .

(١٣) المقالات ، ٤٨٥ .

Professor Guidi, La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, and (١٤)
the discussion of this by Dr. Nyberg (Olz, XXXII, 425-41), entitled.
Zum Kampf Zwischen Islam and Manichatsmus.

• Atomenlehre : pines هذه حجة (١٥)

• ابن المرتضى في المنية ، ارجع ذلك الى عصر الصحابة (١٦)

• (١٧) ص ٢٢٢ وما بعدها

Pines, 125 ff.

(١٨)

• والمقالات ، ص ٢٧٦ وما بعدها

Nyberg, Mu'tazila, EI. (١٩) انظر

(٢٠) ربما كان علينا ان نتحدث عن المتكلمين بشكل أكثر من ان نتحدث عن المعتزلة
بشكل خاص (كما فعل الأشعري في المقالات ، وذلك لوجود مفكرين بارزين ليسوا من
المعتزلة • ويبدو أن مصطلح (المعتزلة) لم يصبح مصطلحا راسخا ذا دلالة قاطعة
الا في القرن الثالث الهجري لأن مؤلف كتاب الانتصار راح عند عرضه المناقشات يميز
بين من هو معتزلي ومن هو غير معتزلي •

• (٢١) لقد درس لبشر بن المعتمر ، المنية ، ٣١

(٢٢) شرار - أيضا - يبدو أنه عاش فترة طويلة لينتقد النظام - مقالات ،

ص ٣٢٨ •

Zum Kampf Zwischen Islam and Manichaismus, Olz. (٢٣)

XXXII, p. 427.

• (٢٤) مقالات ، ٣٦٣ ، ٢٧٧

• (٢٥) مقالات ، ٢٦٦

• (٢٦) نفسه ، ٢٦٥

• (٢٧) البغدادي ، أصول الدين ، ١٤٣

• (٢٨) مقالات ، ٢٥٧

• (٢٩) نفسه ، ٢٥٩

• (٣٠) نفسه ، ٢٦٠ - ٢٦٦

• (٣١) نفسه ، ٢٤٣

(٣٢) نفسه ، ٢٧٤ ، وفقا لما في الملل (ص ٣٦) ، اعتنق أبو الهذيل مثل هذه

الأفكار •

• (٣٣) مقالات ، ٣٥٦ ، والملل ، ٣٧ ، ٤٠

• (٣٤) مقالات ، ٢٣٠

• (٣٥) ٢٤٣ ، ١٥ ، ٢٦٧ ، ٧

(٣٦) استخدام عبارة (قوة الايمان) و (قوة الكفر) في سياق الحديث عن أفكار

أهل الثبوت ، في المقالات ، ص ٢٥٩ ، ٩ ، ٢٦٣ ، ٦ ، ٢٦٥ ، ٦ •

المعتملة

١٦٧

(٢٧) ٢٣٠ ، ١ ، ١٢ : هذا النص يحوى بالفعل كلمتين هما (استطاعة) و (قدرة) ويمكن التمييز بينهما عند نقلهما الى الانجليزية لتصبح Capacity هي الاستطاعة و power هي القدرة ، وهاتان الكلمتان بالاضافة الى كلمة (قوة) قد تم استخدامها دون فارق في المعنى (وفقا لفهمي) . المقالات ، ٢٣٠ - ٢٣٣ ، والابانة ، ٦٩ . لكن هناك فروقا مؤكدة في الاستخدام ، فالاشعري يستخدم الاستطاعة لانها من الفعل طوع الذي يعنى الطاعة لينسبها للفعل البشرى بينما (قوة) و (قدرة) تستخدمان للدلالة على هيمنة الله سبحانه ومن هنا فهم غير ملائمتين لوصف ما يلحق بالفعل البشرى أو فعل المخلوقات عامة ، وينحو هذا المنحى المزمنون بالقدر خير وشره من الله سبحانه (أمل الجبر) .

(٢٨) مقالات ، ٢٣٣ ، ٤٤٥ .

(٢٩) الملل للتمهرستاني ، ٣٥ .

(٤٠) مقالات ، ٢٣٤ .

(٤١) نفسه ، ٤١٥ - ٤١٨ .

(٤٢) نفسه ، ٢٣٣ .

(٤٣) نفسه ، ٢٣٧ .

(٤٤) نفسه ، ٢٣٠ .

(٤٥) ٥٥٥ ، ٢٠٠ : قارن ٥٧٧ ، وقد وردت المقولة نفسها عن النظام (٥٥٦) كما وردت باختلاف يسير عند محمد بن شبيب (٢٠١) .

(٤٦) ٢٤٩ ، ٥٧٦ .

(٤٧) القرآن الكريم ٣/٣٧ ، المقالات ، ٢٤٢ ، Pines, op. cit., 124.

(٤٨) مقالات ، ٢٧٦ وما بعدها .

(٤٩) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ .

(٥٠) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ ، ٥٧٦ .

(٥١) الخواطر جمع خاطر وهو ما يخطر على العقل ، ٤٢٧ حاشية ، ٢٣٩ . الح (أنا غير متأكد من هذا التفسير لأن هناك أكثر من تفسير) راجع الحديث الذي أوردهنا في ص ٣١ ، وفي صحيح البخارى في باب القدر . « ما استخلف خليفة الا له بطاننتان بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه والمعصوم من عصم الله » البخارى حاشية السندى ، دار احياء الكتب العربية ، ج ٤ ، ص ١٤٦ . (كتاب القدر) .

(٥٢) مقالات ، ٤٢٨ وما بعدها . البخارى ، أصول ، ٣٦ وما بعدها ، ويقال ان هذه الفكرة عائدة الى البراهمية الهندية .

(٥٣) مقالات ، ٣٧٨ .

(٥٤) ٢٨٩ ، ذكر ان الشيء يتلو الشيء بلا فاصل .

(٥٥) مقالات ، ١٩٠ ، الملل ، ٤٥ .

(٥٦) مقالات ، ٤٠١ .

(٥٧) النية ، ٣١ .

- (٥٨) المقالات ، ٣٣١ وما بعدها ، ٤٠٥ وما بعدها ، الملل ، ٤٦ .
- (٥٩) المقالات ٤٠١ - ٤١٥ .
- افترض الدكتور نبيرج أن بشرا لم يعن كثيرا مما قيل أنه يعنيه (يقصده) .
- (٦٠) المقالات ، ٣٣٩ .
- (٦١) ٢٢٩ من الطاهر أنها منقولة عن غيلان .
- (٦٢) نفسه ، ٢٣٣ ، ٤١٥ (*) .
- (٦٣) ٢٤٦ .
- (٦٤) خلل في حواتي المؤلف .
- (٦٥) نفسه ٢٥٠ .
- (٦٦) نفسه ، ٢٤٦ ، قارن ٥٧٣ - ٥٧٧ حيث وجهات نظر البجار .
- (٦٧) قارن المقالات ٢٦٢ حيث يتحدث جعفر بن حرب عن التوفيق والتسديد واللفظ من الطاف الله .
- (٦٨) الملل ، ٤١ .
- (٦٩) نفسه ، ٢٤٦ وما بعدها ، ٥٧٣ وما بعدها .
- (٧٠) استخدم جعفر (اختيار) و (اضطراب) وقد يكون نعل هذا عن هسام ابن حكيم وقد استخدم برغوث (طوعا) بدلا من (اختيارا) .
- (٧١) المقالات ، ٥٧٦ ، ٥٠٠ الخ .
- (٧٢) نفسه ، ٢٤٧ .
- (٧٣) نفسه ، ٢٣٢ ، ٤١٥ .
- (٧٤) نفسه ، ٤٢٩ .
- (٧٥) نفسه ، ٢٠١ وما بعدها .
- (٧٦) منية ، ٤٢ .
- (٧٧) المقالات ، ٢٤٠ .
- (٧٨) نفسه ، ٢٣٢ .
- (٧٩) نفسه ، ٤٠٩ .
- (٨٠) نفسه ، ٤١٥ .
- (٨١) نفسه ، ٥١٣ وما بعدها .
- (٨٢) نفسه ، ٢٥٦ .
- (٨٣) نفسه ، ٢٥٣ .
- (٨٤) نفسه ، ٢٠١ .
- (٨٥) نفسه ، ٢٥٣ وما بعدها .
- (٨٦) نفسه ، ٢٥٤ وما بعدها .
- (٨٧) نفسه ، ٥٢٨ .
- (٨٨) نفسه ، ٥٢٧ .

(★) الترقيم خطأ (كذا) بالنص الانجليزى - (شرح)

- (٨٩) نفسه ، ٢٤٩ •
- (٩٠) نفسه ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ •
- (٩١) نفسه ، ٤٠٤ •
- (٩٢) نفسه ، ٢٣٨ الرواية عن برغوث ، (راجع الفصل الخامس) ومن الصعب ان تكون بعد عام ٢٥٠ هـ •
- (٩٣) نفسه ، ٤٠٦ وما بعدها • ربما كان واحدا ممن تأثر بغيلان الذي مزج بين بعض عقائد المرحئة بعقائدها المعتزلة •
- (٩٤) الاصول ، ٥٠ •
- (٩٥) الملحوظة ١ (ص ٨٧ من النص الانجليزي) •
- (٩٦) مقالات ، ٥٥٤ وراجع أيضا ٥٤٨ وما بعدها •
- (٩٧) هذا استنتاج من كتاب المقالات ١٩٩ و ٥٤٩ وما بعدهما • وربما لا يكونان صائبين ، فهذه التفرقة وضعها معتزلة بغداد الذين كانوا يبتدون الشحام • انظر مقالتي عن الكسب acquisition ، ج ٢ •
- (٩٨) نفسه ٢٠١ •
- (٩٩) الملل ، ٥١ ، الفرق ، ١٤ •
- (١٠٠) المقالات . ٢٢٧ وما بعدها •
- (١٠١) نفسه ، ٥٣٧ •
- (١٠٢) نفسه ، ٣٠٣ •
- (١٠٣) نفسه ، ٣٥٣ ، من المعترض انه عناء لمعارة د لا لعله •
- (١٠٤) نفسه ، ٢٥٥ •
- (١٠٥) نفسه ، ٢٥٠ ، ١ ، ٢ •
- (١٠٦) نفسه ، ١٩٩ ، ٥٤٩ •
- (١٠٧) فخر البغدادي (الفرق ١٦٣) المعنى الثامى ولم يمل الى ان الشحام يعنى العجس •
- (١٠٨) الكعبي وفقا لما عى « الفرق » ، ١٦٣ •
- (١٠٩) المقالات . ٥٤٩ وما بعدها •
- (١١٠) نفسه ، ١٠٩ وما بعدها ، ٥٥١ •
- (١١١) نفسه ، ١٠٤ ، ٥٣١ •
- (١١٢) نفسه ، ٥٤٢ ، رخص تماما اسخدام (الاكساب) بمعناه الاصطلاحي كما رخص اسخدام مصطلح (استعمال) الاستطاعة •
- (١١٣) نفسه ، ١٩٥ ، ٥٣٩ •
- (١١٤) نفسه ، ٥٣٩ - ٥٤١ غالبا بين اهل الاثبات •
- (١١٥) نفسه ، ٥٥١ •
- (١١٦) نفسه ، ٢٦٣ •
- (١١٧) نفسه ، ٥٣٧ •

- (١١٨) الملل ، ٥٥ - حاشية .
- (١١٩) المقالات ، ٢٤٧ وما بعدها ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٨ - حاشية .
- (١٢٠) المقالات ، ٢٤٧ ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٥ - حاشية .
- (١٢١) الملل ، ٥٧ - حاشية .
- (١٢٢) المقالات ، ٢٤٩ .
- (١٢٣) الملل ، ٥٨ .
- (١٢٤) المقالات ، ٢٧٦ .
- (١٢٥) نفسه ٤٨٠ وما بعدها ، الملل ، ٥٥ . لكنه أيضا تناول قوة الحفيظة الموحى بها (المقالات ، ٢٠٦ ، ٢٤٥) .

الفصل الخامس

المؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره من الله (أهل الجبر)

١ - أفكار عامة

بصرف النظر عن معلوماتنا عن المعتزلة ، فليس لدينا إلا شذرات متفرقة عن الحركات الفكرية عند المسلمين منذ عهد هارون الرشيد حتى الوقت الذى عاش فيه الأشعرى (مؤلف مقالات الاسلاميين والابانة عن أصول الديانة) ، وسنكون غير موضوعيين اذا صنفنا هذه الحركة الفكرية وفقاً للنظرة العامة الشائعة هكذا : « كان هناك المعتزلة ، والسنة — الذين يعتمدون على القرآن الكريم والحديث النبوى أكثر من اعتمادهم على الأدلة العقلية — بالإضافة الى عدد من الفرق والمذاهب بعضها قليل الاتباع وبعضها كثيرهم — لكنها ليست فرقاً أو مذاهب مهمة ، أو لا تتسم بالذكاء والألمعية » فمثل هذا التعميم غير عادل .

والسبب الأول لغياب الصورة العامة بل والتفاصيل المهمة يعود فيما يبدو للعقلية غير التاريخية السائدة في بلاد الاسلام (النص : العقلية غير التاريخية للاسلام) فعلماء الاسلام اهتموا بصحة العقيدة وهو أمر ممتاز في حد ذاته ، الا أنهم أغفلوا الاهتمام بالمراحل أو التطورات التى مر بها المسلمون حتى وصلوا الى عقيدتهم الحققة (أو التى مر بها الناس حتى وصلوا للحقيقية الدينية) . وكان ينظر لأى تغيير أو تطور على أنه زيف (بدع) ، فالأفكار أو الآراء أو وجهات النظر التى أضفيت فى القرن الثانى أو الثالث الهجرى كانت تستمد شرعيتها بالزعم أنها تعود

لأيام الرسول ﷺ (١) . والأهمية الكبرى لعلماء الدين العظام في الماضي هو الدعم الذي يقدمونه لعقائد تعتبر الآن من عقائد السنة (عقائد سلفية) . وإذا كان في أفكارهم أدنى قدر مما يمكن أن يوصف بالهرطقة، جرى إهماله بلباقة بمعنى استقاطه أو عدم ذكره ، (٢) وقد أدى التمسك بآراء هؤلاء العلماء العظام القدماء والالتزام بها إلى عدم التطور . كما أن ذكر بعض الهرطقات الصغيرة التي وقعوا فيها قد يؤدي إلى التقليل من شأن النقول التي ينقلها العلماء المحدثون عنهم ، لذا جرى إهمالها — بلباقة — كما سبق القول . ومن ناحية أخرى ، فإن وجهات النظر المنسوبة للفرق المختلفة كانت شائكة ومسلية من نوع حكايات العمسة سالي Aunt Sally مما حدا بعلماء الكلام اللاحقين إلى محاولة نفض اليد منها ، وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن ما قدمه لنا الرواة تم حصره في طائفتين — بالضرورة — هما : وجهات نظر الفرق الضالة ، ووجهات نظر أهل السنة والجماعة منسوبة إلى علماء مشاهير .

وإحدى النتائج الطبيعية لذلك أنه لم يعد صحيحا أن نظن أنه كان موجودا ما يمكن تسمينه بهيكل ضخم موحد يضم شتى الآراء ، خلال القرنين الثاني والثالث يمكن أن نطلق عليه مجهل آراء السنة Orthodox . حقيقة ، لقد كان هناك — بالتأكيد — قبول واسع النطاق ، حتى أن المعتزلة أنفسهم كانوا يرون أن وجهات نظرهم لا تخرج عن « اجماع » المسلمين ، لكن هذا ترك مجالات واسعة للخلافات العميقة في الرأي بين أولئك الذين أصبحوا أخيرا من أهل السنة (قبلوا أخيرا المذهب السني) (٣) .

وفي التمييز بين التيارات الرئيسية في علم الكلام خلال هذه القرون فإن حقيقة ما إذا كان الناس يستخدمون علم الكلام (سوق الأدلة العقلية) ، كانت قضية قليلة الأهمية فعلم الكلام يتعامل مع المنهج أكثر من تعامله مع الموضوع وطالما أن الإسلام كان قد تبلور ونضج (بلغ سن الرشد) فقد انتشرت هذه القضية المنهجية بين مذاهب و فرق إسلامية مختلفة (٤) . وعلى أية حال ، أصبح علم الكلام وقد تطور ولم يعد معناه ببساطة مجرد سوق الأدلة العقلية بشكل عام وإنما أصبح براهين وحججا من مقدمات منطقية مستقاة من أدلة عقلية (ولبس من نخوص

دينية كالقرآن الكريم والحديث الشريف) . وهناك فرق مهم بين المقولتين لكن الشواهد توضح أننا لا نجد علم كلام منطورياً تنطبق عليه هذه المقولة الأخيرة خاصة في المرحلة الأولى من ظهور هذا العلم ، فحتى المعنوية جعلوا القرآن الكريم منطلقاً لسوف أدلتهم وبراهينهم (٥) . ومرة أخرى فإن أشد المعارضين لعلم الكلام الذين يفترض أنهم منحررون من أساليبه ومناهجه كان لهم وجهات نظر محددة وراحوا يدافعون عنها بشكل أو آخر وجعلهم هذا الموقف يأخذون بنسب من منهج علم الكلام على نحو أو آخر . . .

وعلى هذا ، فلكي نقدم عرضاً كافياً للاتجاهات المختلفة في علم الكلام الإسلامي ، لا بد أن نوسع من نطاق بحثنا ونعمق من نظرتنا أكراماً مما فعل الكتاب المسلمون . ومن الواضح أنه من بين أولئك الذين آمنوا بالقدر خيره وسره من الله سبحانه وكذلك بين العقائد السنية الأخرى ، سنتوقع وجود أكثر من فرقة — بالإضافة لأهل السنة — من مذاهب واتجاهات مختلفة .

٢ — أبو حنيفة والفقهاء الأكبر — ١

ربما أمكننا تناول كتاب الفقه الأكبر — ١ كيثال يوضح عقائد كثير من المسلمين المؤمنين في حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى (٦) . ومن بين مقالات هذا الكتاب العشر تهمة المقالة الثالثة لارتباطها بدراستنا تلك :

« ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك » .

ومن الواضح أن هذه المقالة تعتمد على أحاديث الرسول ﷺ أكثر من اعتمادها على آيات القرآن الكريم ، وهذه المقالة تمثل الاتجاه الجبرى المطلق (اتجاه الجبر) (*) والأحاديث التى تحويها لا تنسب الى محمد ﷺ (لم تصح نسبتها اليه أو هى أحاديث موضوعة) مما يعد برهاناً على

أن هذا الاتجاه الذى أخذت به المقالة ليس إسلامياً (*) (٧) . ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الافتراض (الجبر أو الهيمنة الكاملة لله سبحانه) يصلح للبرهنة على فكرة التوحيد فالله هو الواحد الأحد المدبر لمسيرة الأحداث . ومن خلال معرفتنا بمكانة أبى حنيفة فى تاريخ الإسلام نشك أنه فسر التوحيد على هذا النحو (أى أبعد المسؤولية البشرية) .

. وحقيقة الأمر أنه ربما كان أبو حنيفة وغيره ممن يتهجون منهجه فى هذا الوقت قد قالوا بالإنجاهات الجبرية كما نتجلى فى القرآن الكريم وراحوا من خلال هذه الاتجاهات يحثون الناس على التزام الحق والعدل فى سلوكهم (٨) ، إلا أنهم لم يدركوا أنه من المطلوب أو المرغوب أو حتى من الممكن أن يميزوا بين الجبرية التى يقول بها الملاحدون والجبرية التى يقول بها الموحدون (وبعبارة أخرى جبرية الإلحاد وجبرية التوحيد oetheistic and theistic determinism) إنهم ربما لاحظوا الفرق بين فكرة أن يتحكم فى الأحداث دهر أو قدر ، وبين فكره أن يحكم فى الأحداث ويوجهها إله عادل رحيم ، وبالتالي فهم لم يدركوا التأثير المحتمل للفكرة الأولى (فكرة الدهر والأقدار) فى عدم تنجيح الناس على أن يفعلوا فعلاً يتسم بالصحة والعدالة . وربما أن علماء الكلام والتوحيد المسلمين لم يركزوا بما فيه الكفاية على هذه الفكرة التى أدخلها الإسلام : فبعضهم تجنب هذه الفكرة ، وبعضهم كان على وعى بها (٩) ومن الشائق أن نعلم أن شرح هذه الفكرة قد أهمل التعرض للألفاظ العقلية (كذا : actual wording) وراح يناقش قضايا التوحيد بشكل محدود (١٠) .

وثبة رواية عن أن ضراراً أخذ أفكاره عن ماهية الله سبحانه من أبى حنيفة (يقصد جوهر الله essence سبحانه) (١١) والآن فإن هذه الفكرة قد ارتبطت بحل قضية وجود الشر فى العالم بينما الله سبحانه هو المهيمن عليه مما يعنى تصور العقل البشرى (١٢) . وإذا كان فهنا لما ورد فى الفقه الأكبر صحيحاً ، فإن أبى حنيفة نفسه قد حاول

(*) فى صحيح البخارى أحاديث تؤكد هذا المعنى (كتاب القدر) ومن المعروف أن كتاب البخارى من الكتب التى اتفق المسلمون على أنها تضم الأحاديث الصحيحة - (المترجم) .

التعامل مع قضية وجود الشر في العالم على هذا النحو . لقد لعب أبو حنيفة دورا مهما في تطوير علم الكلام عند المسلمين بالإضافة لخدماته الأخرى للإسلام بصرف النظر عن اتهام أعدائه له بالكفر .

ليس غريبا إذن أن نجد عند أبي حنيفة هذه البدايات العقلية في موضوعات علم الكلام فقد ارتبط اسمه أيضا باستخدام العقل في القضايا الفقهية (١٣) وعلى أية حال ، ففي الوقت نفسه فإن الروايات تنسب إليه «وقفاً منحنفاً في قضية الجبر، وأحياناً تتناقض الروايات بهذا الصدد (١٤) .

٣ — الجهمية وعقيدة الجبر

(١) الجبرية والمجبرة

ربما كانت وجهة النظر التي عبر عنها الشهرستاني يمكن تمثيلها على كل من قال بالجبر (على طائفة الجبرية) .

« الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته للرب تعالى . والجبرية أصناف . فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا ، وأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس يجبرى .

والمعتزلة يسمون من لم « يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والأحداث استقلالاً جبرياً ، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبرياً .. » (١٥) .

وفكرة أن عقيدة السنة هي بين الجبر والقدر تعرض لها البغدادى في كتابه ، حيث قال أن العقيدة الصحيحة ليست هي الجبر وليست هي القدر (١٦) (المقصود القدر بمفهوم المعتزلة : القدر خيره وشره من الإنسان) (*) .

(*) نفضل النقل مباشرة من الفرق بين الفرق للبغدادى . وهناك بعض عباراته : « ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب وليس هو بعامل ولا مكتسب فهو جبرى =

ويعدهم بن صفوان مثالا للجبرية الخالصة ؛ لأنه قرر ان الإنسان لا يعمل (لا يفعل) على الحفنة وإنما على سبيل المجاز كما نفوز ان الشمس اشرفت والطاحونة تدور (مع ان الذى يديرها دابة) .

ومن ناحية أخرى ، فهذا الصنف الثلاني (القدر ، الكسب ، الجبر) لم يوجد بأى طريقة من الطرائق فى الكتابات الأولى كالمقه الأكبر ١ ، ٢ (تشير الأرقام لروايين محتلفين للكتاب — راجع قائمة المصادر بتأخر الكتاب) ، ووصبة أبى حنيفة وكتابات الأشعرى (مقالات الاسلاميين ، والابانة) (١٧) ويضم كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى كثيراً عن القدر لكنه لم يشر من الناحية العملية للجبر ، والاستخدام الوحيد للكلمة بمعناها الاصطلاحي ورد فى سياق الحديث عن احدى طوائف الرافضة التى لم يذكر لها اسم ، فقد ورد أنهم لا يعتقدون فى (الجبر) كالجهمية ، ولا يعتقدون فى (القدر) كالمعتزلة ، وإنما وقفوا فى مسألة هل أعمال الإنسان مخلوقة أم لا . ولم يبدوا فيها رأيا .

وعلى النحو نفسه ، فإن الاسم (جبرية) لا وجود له فى كتاب مقالات الاسلاميين ، وفى كتاب الانتصار وفى كتاب التنبيه للملطي (ختبيش) وفى كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى وأعمال أخرى مشابهة (١٨) . ولم يذكر البغدادى أية فرقة من فرق الجبرية ، رغم أنه كان يصف فرداً ما بأنه جبرى (١٩) . وعلى أية حال ، ففى كل عمل من الأعمال الآف ذكرها هناك إشارة مرة واحدة على الأقل لفرقة المجبرة رغم أن الشهرستانى لم يستخدم هذا اللفظ فى وصف فرق جبرية ثلاث . وعلى هذا ، فثمّة بعض المشاكل هنا فى حاجة الى ايضاح : من هم المجبرة ؟ ومن هم الجبرية وكيف حدث التغير ، وأين حل الجهمية ؟ وغير ذلك .

= والصحيح خارج عن الجبر والقدر . . ومن قال ان العبد مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه فهو سنى عدلى مخره من الجبر والقدر . وأجمع اهل السنة على ابطال قول أصحاب التولد فى دعواهم ان الانسان قد يفعل فى نفسه شيئاً يتولى فيه فعل فى غيره خلاف قول أكثر القدرية بان الانسان قد يفعل فى غيره أفعالا تتولد عن اسباب يفعلها فى نفسه . وخلاف قول من زعم من القدرية ان المتولدات أفعال لا فاعل لها كما ذهب اليه شامة . وأجمعوا على ان الانسان يصح منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر وما يجرى مجرى هذه الاعراض التى ذكرناها . على أنه لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات خلاف قول بشر بن المعتز . . الخ ، ، ص ٣٢٨ .

لقد القى الأشعري في كتاب مقالات الاسلاميين ضوءاً على المجبره عندما قال ان القدرية يلعنون أولئك الذين لا يتفكرون معهم في القدر ، وأهل الإثبات يسمونهم القدرية وهم يسمونهم المجبرة والأجدر أن يسموا القدرية ، فهذا أقرب لحقيقتهم من مسمى أهل الإثبات (٢٠) . وبالإضافة لهذا ، يمكن أن نضيف ما يبدو أنه الإشارة الوحيدة في كتاب التنبيه للملطي اذ ذكر ما يفيد أنه اذا سمعت أحدا يقول عن شخص أنه مجبر وناقش قضية العدل والجبر ، فاعلم أنه قدرى (٢١) .

ويبدو أنه لا سبب للشك في حقيقة العنصر الجوهرى في كلتا المقالتين السابقتين (مقالة الأشعري في كتابه المقالات ومقالة الملطي في كتابه التنبيه) فالمجبر compeller كان في الأساس لقباً يطلقه المؤمنون بعقيدة القدر (المعتزلة) على المناوئين لهم ، وفي الوقت نفسه كان هؤلاء المناوئون يطلقون عليهم أيضاً لقب القدرية . وكتاب الانتصار وهو عمل معبر عن الفكر المعتزلى ، يشير حوالى اثنتى عشر مرة للمجبرة ويوضح أن عقيدتهم هى الجبر (٢٢) .

ومعنى هذا التأكيد جدير بأن نلتمت اليه فمادام مسمى المجبره قد أطلقه القدريون على كل معارضيههم ، فلا بد أن يضم مسمى المجبر للجبرية كما صنهم الشهرستاني وأيضاً أولئك الذين يعتقدون في الكسب (أو الاكتساب) ؛ وبعبارة أخرى لا بد أن يكون المجبرة من بين من اعتبروا بعد ذلك من السنة . ويلاحظ الشهرستاني أن المعتزلة يستخدمون المسمى (جبرى) بهذه الطريقة (بهذا المفهوم الآنف ذكره) . وعلى هذا ، فالاعتقاد في الجبر كان في الأساس من عقائد أهل السنة (رغم أنهم لم يطلقوا على أنفسهم هذا المسمى) ، ولم تعتبر عقيدة الجبر هرطقة heresy إلا في وقت لاحق .

والتمعن فيما يمكننا تعلمه عن المجبرة من كتاب الانتصار يؤكد هذا الاستنتاج الآنف ذكره . وعلى أية حال ، فلم تذكر أسماءهم لذا فعلينا أن نعتهد على ما يقال عن وجهات نظرهم — أى المجبرة — بشكل عام . فعلى عكس أبى الهذيل ، فهم يعتقدون أن للإنسان « استطاعة » على فعل واحد فقط a single act only وليس له « استطاعة » على

فعلين متضادين (متقابلين) فعلى سبيل المثال هم يرون أن للإنسان استطاعة (مثلا — على الكفر فقط لا على الكفر والايمان معا) (٢٣) . وأكثر من هذا فقد انكروا أن الله استطاعة على الشر (٢٤) وهم يؤمنون بأن الله سبحانه خلق العالم لخير أخلائه ومصلحتهم ولضرر أعدائه وتسبب المعاناة لهم (٢٥) . ويعزى اليهم أن الفعل الواحد قد يصدر عن عاملين (٢٦) . والآن ، فإن كل هذه الآراء (الرؤى) اعتقدها بعض أو كل أتباع ضرار والنجار وبرغوث الذين يشير اليهم الأشعري باسم أهل الاثبات (٢٧) وهذه هي المجموعة التي اكتشفت وطورت فكرة الكسب (أو الاكتساب) والتي اعتبرت إحدى فرق المتكلمين . لكن لأن المجبرة يشتملون على فرق مختلفة متباينة الآراء (٢٨) ، فقد أدى هذا الى أن أدرج الكاتب تحت هذا المصطلح أولئك الذين تبنا وجهات النظر القديمة ولكنه تحاشى ذكر الجوانب التأملية في علم الكلام (*) . ومن المستحيل أن نقدم برهاناً مضبوطاً للمراحل التي مرت بها فكرة الجبر أثناء انتقالها من كونها من دعائم عقيدة السنة حتى أصبحت من البدع (هرطقة) — من خلال تقديم وصف لأولئك الذين اعتقدوا فكرة الكسب (أو الاكتساب) وأولئك الذين عارضوهم .

(*) المقصود بالكاتب هنا فيما يبدو من تجمري وات — أي أنه يتحدث عن نفسه بصيغة الغائب ، ونستبعد أن يكون المقصود هو الأشعري ، والعبارة غير واضحة على أية حال . ونفضل هنا ذكر عبارات الأشعري عند حديثه عن ضرار والنجار وبرغوث فهي أكثر وضوحاً .

« والذي غارق ضرار بن عمرو من المعتزلة قوله : أن أعمال العباد مخلوقة وأن فعلاً واحداً لفاعلين ، أحدهما خالقه وهو الله ، والآخر اكتسبه وهو العبد (الإنسان) وأن الله — عز وجل — فاعل لأفعال العباد في الحقيقة ، وهم فاعلون لها في الحقيقة أيضاً »
ص ٣٣٩ / ج ١ .

ويذكر الأشعري عن الحسين بن محمد النجار وأصحابه قولهم : « أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريد » ، ج ١ ، ص ٣٤٠ .

وقال الأشعري فيما يتعلق ببرغوث « وكان برغوث يميل الى قول النجار ويزعم أن الأشياء المتولدة فعل الله بإيجاب الطبع ، وذلك أن الله — سبحانه — طبع الحجر طبعاً يذهب إذا دفع وطبع الحيوان طبعاً يئلم إذا ضرب وقطع » ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

فحتى حوالى النصف الثانى من القرن الثانى لم يكن هناك فصل مهم بين معارضى عقيدة القدر بالنظر الى نقطة خاصة رغم أن اشخاصا مختلفين قد يعبرون عن أنفسهم بطريقة مختلفة . ان ادخال ضرار لفكرة الكسب (أو الاكتساب) يعد علامة على انفصال جديد ، وشيئا فشيئا ونتيجة المناقشات بين أتباع ضرار من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى اتضحت فكرة جديدة مؤداها أن هناك فرقاً بين فعل أو عمل يتم تحت مبدأ (الجبر) وفعل أو عمل يتم تحت مبدأ (الاختيار) ، فإذا أجبر الله سبحانه انساناً على فعل بعض الأعمال ، ففى هذه الحال لا يكون الانسان قد أنجز هذا الفعل على الحقيقة ، فالفعل لا يكون الا اختياراً (٢٩) وقد كان هناك عدد قليل (ربما كان موقفهم مجرد تحفظ وربما ممن تأثروا بالباطنية الهندية) لم يقبلوا بفكرة الكسب (الاكتساب) أو فكرة الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى (بين الجبر والاختيار) ، وهؤلاء تحولوا بمرور الوقت الى عقيدة الجبر ، وكمل تحولهم التدريجى هذا حوالى سنة ٣٠٠ هـ . وفرقة الراضية التى لم تتخذ لها اسماً والتى أشرنا لها آنفاً تحاشت عقيدة الجبر لكنها أيضاً لم تأخذ بعقيدة الكسب (الاكتساب) . وفى القرن الرابع للهجرة أصبح بعض الأحناف مدافعين بشدة عن عقيدة الكسب . وليس غريباً أن نجدهم فى (شرح الفقه الأكبر) ينتقدون المجبرة بالفعل ويعتبرون أنفسهم قوماً وسطاً بينهم وبين القدرية أو المعتزلة ، وقد أشار الأشعرى للمجبرة أو بعض منهم باسم أهل الإثبات .

(ب) الجهمية

فى الاستعراض العام الذى قدمه الأشعرى عن وجهات نظر جههم يتضح أن حوالى نصفها يتعرض لشرح الفعل البشرى .

« لا فعل لأحد فى الحقيقة الا لله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وإن الناس انما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحسرت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه الا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ،

وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولوناً كان به متلوناً » (٣٠) .

.. والآن ، فان لجهم بن صفوان وضعاً أكثر رسوخاً في التاريخ من معظم أهل الكلام الذين ناقشنا أقوالهم في هذه الدراسة ، وذلك بشكل عام . وكان جهم هذا كاتباً للحارث بن سريج الذي قاد ثورة في فارس ضد الأمويين في أواخر سنوات دولتهم ، وقد قتل جهم نفسه سنة ١٢٨ هـ / ٧٤٦ م بينما ظلت الثورة مشتعلة ؛ لكن المعلومات المتوفرة عن حياة جهم المبكرة تثير عدة قضايا .

ويبدو واضحاً أن الجهمية الذبي سمعنا عنهم كثيراً في أواخر القرن الثاني الهجري ظل لهم وجود في القرن الثالث بل والرابع ، فالبغدادي الخوفي سنة ٤٢٩ هـ يذكر لنا أنه على أيامه كان أتباع جهم في ترمذ وأن بعضهم اعتنق الفكر الأشعري (٣١) ومنذ ذلك الوقت دخلت المعلومات عنهم في بحر من الغموض إلا أن وجودهم كان واضحاً في الوقت الذي ألف فيه الأشعري كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) ، فهو يتحدث فيه عنهم كفرقة كبيرة لا تقل عن فرقة المعتزلة أو الحرورية (الخوارج) وتناولها المظني في كتابه التنبيه في ٧١ صفحة (معظمها في مهاجمتها والرد عليها) وقد تم تقسيمها إلى ثماني فرق (٣٢) ، بينما لم نستغرق المرجئة سوى سبع صفحات ، والرافضة ثمانى صفحات والتدريسة تسع صفحات والحرورية أو الخوارج سبع صفحات . وقد أورد لنا ابن تيمية قائمة بالعلماء الذين فندوا الجهمية وردوا عليها (٣٣) . ولدينا من الكتب في هذا السياق كتاب الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل وكتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة وأجزاء من مقالات محمد بن أسلم (٣٤) .

ولم يرد ذكر لاي اسم من أسماء المنتسبين للفرقة ، لكن لدينا ما يشير إلى أن بشراً بن غياث المريسي (المتوفى ٢١٨ أو ٢٢٨ هـ) وجيلة نشروا مقالة الجهمية (٣٥) . وأن غالب الذين كتبوا يهاجمون الجهمية ، عاشوا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، فربما كان غيظ الهجسوم على الجهمية راجعاً إلى الجهود النشطة التي قام بها رجالهم لنشر

أفكارهم . لكننا نجد ما يفيد أهمية الجهمية كفرقة كلامية قبل هذا الوقت . والجهمية هي الفرقة الوحيدة التي ذكرت باسمها في الفقه الأكبر - ١ ويقال أن ضرارا بن عمرو ذكر أن جهما هو امامه وهذا يعنى انه قد بلغ مرحلة النضج في حوالى سنة ١٨٠ هـ (٣٦) ، ويقال أيضا ان مقاتل بن سليمان المتوفى ١٥٠ هـ كان أيضا من المعارضين لجهم (٣٧) .

وعلى هذا ، فانه يبدو أنه ظل لجهم أتباع بعد موته واستمروا لمترو طويلة الا أن الغموض كان يحيط بهم فلا نعلم من هم ولا أين عاشوا ولا كيف برزوا في الحياة العامة ، ويبدو أنهم أثروا في ضرار والنجار خاصة فيما يتعلق بوصف الله سبحانه بالصفات السالبة فقط (غتال اصحاب ضرار أن الله تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز واثبت لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو) ، لكن النجارية والضرارية لا يمكن أن يكونوا من الجهمية ولا بشر المريسى اذا كانت آراؤه متفقة مع آراء النجار (٣٨) . ولا يمكننا أن نكون متيقنين من الآراء المنسوبة له ، وانها كانت هي نفسها أفكار جهم نفسه صاغها بعد ذلك أتباعه ، وعلى هذا فالملاحظات عن (الاستطاعة) التي أوردناها في نص سابق والتي سنوردها بعد ذلك يبدو أنها صيغت في وقت لاحق بعد مناقشات جرت مع المعتزلة ومعارضيه حول قضية الاستطاعة وغيرها في بواكير القرن الثالث الهجرى ، ويرجع عدم تيقننا من ذلك الى انه لا بد أن تكون الآراء قد تطورت على نحو ما في الفترة من حوالى ١٢٠ هـ الى ٢٢٠ هـ . ويبدو من الضرورى - على هذا - أن ننظر الى الآراء التي تنسب الى جهم بشكل عام ، على أنها في الحقيقة أفكار الجهمية المعاصرين لأبى الهذيل وأتباعه الذين أخذوا على يديه ، وأن نترك بذلك مسألة اعتقادات جهم نفسه الذى مات ١٢٨ هـ ومدى وضوحها قضية مفتوحة .

ويبدو غريبا للوهلة الأولى أن الجهمية الذين يعتبرون من المرجئة ، مع أنهم يعتقدون في الجبر ، بينما غيلان وأتباعه الذين هم أيضا من المرجئة ، يدافعون عن عقيدة القدر ، وفي الفصل الثالث ناقشت أنه في حالة كل من المرجئة والخوارج ارتبطت عقيدة القدر بكونها قائمة على

فكرة عدالة الله سبحانه . وقد لوحظ أن بعض الخوارج كانوا يعارضون عقيدة القدر ويتمسكون بوجهات النظر السنية ، لكن إذا أصدرنا حكمنا من خلال دراستنا للخازمية الذين نعلم عنهم الكثير (٣٩) ، وجدنا أن نظرتهم أكثر تحفظاً وهي أقرب إلى الأفكار الجبرية ، التي كانت سابقة في فترة ما قبل الإسلام منها إلى الأفكار التقليدية لأهل السنة . فهل أفكار الجهميه — ببساطة — أفكار محافظه أو هل يمكننا أن ننسب الدافع الإسلامي الحقيقي من خلال دراستنا لها ؟

من خلال ما ورد عن الجهميه في كتابات البغدادى والشهرسانى والأشعرى يبدو أن الاجابة عن هذا السؤال أنه بالفعل يمكننا تتبع « الدافع الإسلامى » أو « العامل المحرك الإسلامى » من خلال الجهميه . ويتمثل هذا الدافع في الإيمان بأن الله سبحانه هو المتحكم الوحيد لإشريك له أو على حد تعبير فنسك واحدة الهيئة الالهية التى لا هيئته سواها excessive and unbalanced belief in God. (٤٠) ، وتفرد الله سبحانه ووحديته وسموه ، كل ذلك يتجلى في هذه العقيدة في استنحال أن يطلق على الله سبحانه « شئ » فلا يمكن عندهم أن يقال أن الله (شئ) فالشئ مخلوق ، وللشئ مثل ، وأنه سبحانه الخالق وليس المخلوق ، كما أنه تعالى ليس له مثل أو نظير (٤١) . وقد أضاف البغدادى الى أن (جهم) رفض أن يطلق على الله سبحانه أنه حى أو عالم أو مريد لأن هذه الصفات تطلق على البشر ، ولا يجوز — فى رأى جهم — أن يوصف الله بصفات يوصف بها المخلوق ، وإنما يمكن وصفه سبحانه — فى رأى جهم — بصفات لا يشاركه فيها أحد ، فهو خالق ومحيى ومميت وقادر (٤٢) وعلى هذا فثمة فاصل واضح لا يمكن عبوره بين الله سبحانه والانسان (النص :

(Thus there is an unbridgeable Gulf between God and man.

ومن العقائد الغريبة على نحو ما هو الاعتقاد بأن للعذاب فى جهنم نهاية ، وهى فكرة مرتبطة بكمال الله وتفرده (ليس كمثله فى خلقه شئ — المترجم) وليست راجعة لأى اعتراض عقلى أو مواجهة للإنكار

التقليدية عن العالم الآخر بما فيه من جنة ونار (كتلك الحركة العقلية التي شهدها القرن التاسع عشر) فالفكرة القائلة بأن جهنم ليست خالدة وانما هي مخلوق سيفنى ، تجد لها ناييدا في تفسير الآية القرآنية (هو الأول والآخر ١٠٠) السورة ٥٧ (الحديد) / الآية ٣ (٤٣) . فوفقا لمفهوم الجهمية فان هذا يعنى أن الله سبحانه سيقضى ولا شئ سواه ، سيكون كائنا موجودا ولا موجود سواه وهذا لا يتحقق الا بفناء الجنة والنار وما فيها ، ويقال ان عقيدة خلق القرآن كانت تنسب أحيانا الى جهنم (٤٤) ، وان صح هذا فهمى أيضا استطراد للفكرة نفسها (فكرة أنه بساتى زمان لا يبقى فيه إلا وجه الله) .

كل هذا يتلأم تماما مع ما قيل عن الجبر في عقيدة الجهمية . ومن هنا فالحق أنه لا صلة اطلاقا بين عقيدة الجبر عند الجهمية وعقيدة الجبر التي كانت سائدة قبل الاسلام (عقيدة الجبر الجاهلية ذات الطابع الوثنى) بل على العكس فعقيدة الجبر الجهمية مستمدة من الايمان العميق بعظمة الله وجلاله . فالجبر لم ينطلق من سوء ظن بالله ؛ وانما هو فرط اعتقاد في الله excessive and unbalanced belief in God .

ويتأكد هذا من وصف جهنم بأنه موحد (٤٥) والآن ، فان الموحد asserter of unity كان أحد المنتمين الى فرقة (أهل التوحيد) ، وقد علمنا ان المنتمى لهذه الفرقة اما أن يكون مجبرا أو (عدليا) (٤٦) ويبدو من المؤكد أن المجموعة الأخيرة (العدلية) هي مجموعة أو فرقة (أهل العدل والتوحيد) وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، ويقال ان أبا الهذيل كان ينتمى « لأهل التوحيد » (٤٧) ونمة أوجه شبه كثيرة بين وجهات نظره ووجهات نظر الجهمية وعلى هذا فقد كان للجهمية مكان راسخ بين الموحدين : Unitarians ، الذين هم جزء من المجتمع الاسلامى وارتبطت عقيدتهم في الجبر بتوحيد الله جل جلاله والايمان أنه ليس كمثله شئ Unity and uniqueness of God.

هذا هو على الاقل ما يمكننا أن نصل اليه فيما يتعلق بالجهمية عند تراعتنا للروايات المتواترة عنهم ، لكن بعض الحقائق ظهرت تحت الضوء من خلال نص طويل منسوب الى خشيش في كتاب التنبيه للملطي (بفتح

الميم واللام) تحتاج الى أن نعدل بعض الشيء من معلوماتنا عن الجهمية (٤٨) ، فقد تعرض الملطى عند حديثه عن الجهمية من خلال نص خشيش للوضوعات نفسها لكن بصيغة أكثر تأكيداً - فالأكيد على أن الله سبحانه وتعالى ليس (شيئاً) أو على الأقل لا يشبه أيًا من المخلوقات ، ففكرة أن الله موجود في كل مكان وفي كل زمان وكونه سبحانه كلى الوجود Omnipresence فكرة تجعل الانسان والكسوف المادى ليساً سوى مظهر للذات الالهية Pentheistic sence (هذا المعنى ارتبط بإنكار أن السماء هي مكان وجوده سبحانه ، وإنكار انه سبحانه على العرش استوى) ، فاستحالة معرفة ماهية الله سبحانه واستحالة الوصول الى حقائق مؤكدة عنه ، وإنكار الأفكار المتعلقة بالآخرة (الثواب والعقاب ، الجنة والنار .. الخ) . والآن لقد سبى ان علمنا أن أفكار جهم قد انبثقت عند محاولة الرد على فرقة السمنية أو السومنة الهندية (٤٩) ووفقاً لرواية خشيش (٥٠) فإن جهما قد تعرض لحالة تشديدة من الاضطراب حتى انه ظل لا يصلى لأربعين يوماً على أساس انه لا يستطيع أن يصلى لإله ^u One لا يعرفه حتى المعرفة ، والانطباع الذى نأخذه من هذه الرواية هو أن الجهمية أو بعضاً منهم على الأقل كانوا قد تأثروا تأثراً عميقاً بالاديان التى احكوا بها (او التى كانوا يتصدون لها they were Combating) . لقد كان السومنية يفكرون فى البعث بعد الموت ويعتقدون فى نسوع من تناسخ الأرواح كما يعتقدون فى الخويان النهائى فى الله سبحانه (يعتقدون أن الانسان فى خاتمة المطاف سيتحد مع الله سبحانه) وقد يكون هذا أساساً لفهم كثير مما ذهب اليه الجهمية .

وليس من مجال بحثنا تتبع تلبس المصادر الدقيقة لعقائد الجهمية ، لكن حتى اذا كانت قد خضعت لتأثيرات غير اسلامية ، الا أن المؤكد ان غالب الجهمية كانوا يتحركون داخل نطاق اسلامى ويدورون فى فلك اسلامى . لقد انبثقت غالب أفكار الجهمية استطراداً من فكرة عظمة الله سبحانه وجلاله ووحدانيته وتفردته وكونه ليس كمثله شيء ، وقد وضع المناوئون للجهمية فى خاطرهم أنهم بمحاربتهم أفكار الجهمية انما يحاربون أفكاراً معادياً للإسلام وغريباً عليه ، لكن لأن الجهمية كانت

تحمل في طياتها عنصراً إسلامياً أصيلاً وحقيقياً ، فقد ساعد الحوار المجتمعي الإسلامي على الوصول الى صيغ أكثر دقة وكفاية لمعتقداته الأساسية .

٤ - ضرار وأهل الإثبات

(١) ضرار

قول المصطفى (٥١) أنه قبل أبي الهذيل كان هناك ضرار الذي كان له « مجلس » و « كلام » في البصرة — يلقي ضوءاً على حياة ضرار ومفكره ، ويساعدنا على فهم شيء من أهمية الرجل . فقد كان ضرار محاضراً ومعلماً في مجال الكلام والتوحيد وما وراء الطبيعة في البصرة ، التي كانت تعد مركزاً فكرياً في العالم الإسلامي . وكان ضرار قريباً تماماً من الجهمية لقول بشر بن المعتمر أن إمامه هو جهم ، بينما نسبته ابن الراوندي الى المعتزلة (٥٢) ، ومع هذا فانجاهات ضرار الفكرية في كتب الفسوف الإسلامية تبين أنه كانت له أفكار مستقلة .

مضرار هو في الغالب أول من شرح فكرة الكسب (أو الاكتساب) ونسرها ودافع عنها ، وقد أصبحت هذه الفكرة أخيراً ، أساس عقيدة السنة التي تفسر الفعل الاختياري للإنسان ، ونقرأ في مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٣) أن «الذي غارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله : أن أعمال العباد مخلوقة ، وأن هناك فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه الله والآخر اكتسبه العبد ، وأن الله سبحانه هو فاعل لأعمال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة وربما وضحت هذه الفكرة الفرق بين الإنعزال الاختيارية للبشر ، وأعمال (أو حركة) الجهادات inanimate objects . فالفعل البشري يصدر عن فاعله (الإنسان) ويمكن أن يعزى إليه ، لكننا أيضاً يمكننا أن ننسب (فعلاً) الى الحجر فنقول (سقط الحجر) والى الشمس فنقول مثلاً (غريت الشمس) ، والفرق في الحالين هو أن الفعل في حال نسبته للإنسان يشتمل على مضمون إيجابى أو سلبى (اختياري) بحيث يكون هذا الفعل « ملكاً لفاعله » made it his own أى أنه (كسبه) أو (اكتسبه) ، وبذلك تصبح المسؤولية البشرية موصونة بما فيه الكفاية (غير منكورة) في الوقت الذي يجري فيه التأكيد

على أن الله هو الخالق — بلا شك — لأفعال العباد خلقاً يؤكد هيئته وجلاله .

واختيار كلمة (كسب) أو (اكتسب) لوصف هذه العلاقة الخاصة بين الانسان وأفعاله ، ربما كان متأثراً بالآية القرآنية :

(لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) (٥٤) البقره / الآية ٢٨٦ .

وكان ضرار يرى أن « الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وإنها بعض المستطيع (٥٥) » ، وأن الانسان أعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة . وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك ، وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً ، ... وأن الانسان قد يفعل الطول والعرض والعمق وإن كان ذلك أبعاضاً للجسم ... وكان يزعم أن كل ما تولد عن فعله ، كالآلم الحادث عن الضربة وذهاب الحجر الحادث من الدفعة ، فعل الله سبحانه وللانسان ، وكان يرى أن الله عالم قادر . تعنى أن الله سبحانه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول في سائر صفات البارئ لنفسه « (٥٦) .

وتشير مصادر أخرى إلى أن ضرارا أو — على الأقل — أتباعه قد دخلوا في مناقشات حول خلق الله للشر واعتقدوا أيضاً في أن الله سبحانه خلق الكبر (٥٧) .

وبالنسبة لدراستنا الحالية ، فالأكثر أهمية هو تعاليمه فيما يتعلق بجوهر الله سبحانه (ماهيته) (٥٨) .

ويقال ان الخوض في فكرة « ماهية الله » سبحانه قد نداولها المتكلمون نقلا عن أبي حنيفة (*) (٥٩) الذي ذهب الى أن أحدا ما لا يمكن أن يعرف ماهية الله (٦٠) فالله يعرف ماهية نفسه بالمشاهدة (بمشاهدة نفسه) بينما لا نستطيع نحن معرفته الا بالدليل والبرهان والخبر (الوحي) (٦١) . ويرى ضرار أن الله سبحانه يخلق للمؤمنين حاسة سادسة يوم القيامة يرون بها ماهيته — أى ما هو ، ومن هنا غائبا لا نستطيع — فيما يرى ضرار أن نعرف صفات الله سبحانه الا بصيغتها السالبة ، فهو عالم أى غير جاهل ، وهو قادر أى غير عاجز (٦٢) . وهذا مهم لكونه اعترافا بقصور العقل البشرى في محاولة معرفة ماهية الله سبحانه وفهمها . وضرار في موقفه هذا مناقض لمعتزلة بغداد (الذين أتوا بعده) لكن ربما كان لأفكاره تأثير على الجبائي في مناهضته للثقة الزائدة في قدرات الانسان كما تجلت لدى معتزلة بغداد .

(ب) النجار

أفكار الحسين بن محمد النجار مشابهة جداً لأفكار ضرار ، وعلى

(*) فيما يلى نص ما أورده الشهرستاني في الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٠ - ٩١ :

« أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد • اتفقوا في التعطيل ، وفي أنهم قالوا البارئ تعالى عالم قادر ، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وأثبتنا لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، وقالوا : ان هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه • وإرادا بذلك أن يعلم نفسه شهادة ، لا بدليل ولا خبر • ونحن نعلمه بدليل وخبر • وأثبتنا حاسة سادسة للانسان يرى بها البارئ تعالى يوم الثواب في الجنة • وقالوا : أفعال العباد مخلوقة للبارئ تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة ؛ وجواز حصول فعل بين فاعلين ، وقالوا يجوز أن يقلب الله تعالى الأعراض أجساما ، والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة بنفى زمانين • وقالوا : الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاجماع فقط ، فما ينقل عنه في أحكام الدين من طريق أخبار الأئمة فقير مقبول • ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد الله بن مسعود ، وحرف أبي بن كعب ، ويقطع بأن الله تعالى لم ينزله • وقال في المفكر قبل ورود السمع أنه لا يجب عليه بعقله شيء حتى يأتيه الرسول فيأمره وينهاه ، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل • وزعم ضرار أيضا أن الإمامة تصلح في غير قريش ، حتى إذا اجتمع قريش ونبطي قدمنا النبطي ، إذ هو أقل عددا ، وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة • والمعتزلة وإن جوزوا الإمامة في غير قريش • إلا أنهم لا يجوزون تقديم النبطي على القرشي • »

أية حال ، فرغم تقسيم البغدادى (فى الفرق بين الفرق) والشهرستانى (فى الملل والنحل) ، فمن المؤكد أن النجار كان أصغر من ضرار وربما كان تلميذا له (٦٣) وتشمل أفكاره العامة كما أوردها الأشعرى الكثير المهم لدراستنا الحالية :

« زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن :

— أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها .

— لا يكون فى ملك الله سبحانه الا ما يريد الله .

— وان الله — سبحانه — لم يزل مريدا أن يكون فى وقته ما علم انه يكون فى وقته ، ومريداً الا يكون ما علم أنه لا يكون .

— وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث فى حال الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة .

— وان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها معلان .

— وان لكل فعل استطاعة نحدث معه اذا حدث ، وان الاستطاعة لا تبقى وأن فى وجودها وجود الفعل وفى عدمها عدم الفعل .

— وان استطاعة الايمان توفيق وتسدد وفضل ونعمة واحسان وهدى ، وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر ، وانه جائز كون الطاعة فى حال المعصية التى هى تركها ، يالا تكون كانت المعصية التى هى تركها فى ذلك الوقت وبالا يكون كان الوقت وقتا للمعصية التى هى تركها .

— وان المؤمن مؤمن مهتد وفقه الله — سبحانه — وهداه وأن الكافر مخذول خذله الله وأضله وطبع على قلبه ولم يهده ولم ينظر اليه وخلق كفره ولم يصلحه ، ولو نظر اليه وأصلحه لكان صالحا .

— وانه جائز ان يؤلم الله الاطفال فى الآخرة ، وجائز أن يتفضل عليهم فلا يؤلمهم .

— وان الله سبحانه لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من اللطاف ما لو فعله بهم لآمنوا ، وأن الله — سبحانه —

كلف الكفار ما لا يقدرُونَ عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لأفة نزلت بهم .

— وأن الانسان لا يفعل في غيره وأنه لا يفعل الأفعال الا في نفسه ،
كنحو الحركات والسكون والارادات والعلوم والكفر والايمان ، وان :
الانسان لا يفعل الما ولا ادراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا على طريق التولد .
— وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادا ، بنفى البخل عنه وأنه
لم يزل متكلما بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام وأن كلام الله سبحانه
محدث مخلوق .

— وكان يقول في النوحيد بقول المعتزلة الا في باب الارادة والوجود ،
وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء .

— وكان يزعم أنه جائز أن يحول الله — سبحانه — العين الى
القلب ويجعل في العين قوة القلب فيرى الله سبحانه الانسان بعينه :
أى يعلمه بها ، وكان ينكر الرؤية لله عز وجل بالابصار على غير هذا
المعنى .

— وكان يقول ان الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله .

— وأن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ويرزق الحرام ، وأن
الرزق على ضربين : رزق غذاء ورزق ملك « (٦٤) » .

وهي مقولات في غالبها واضح ولا يتطلب الأمر سوى تعليقات
موجزة . فقد أخذ النجار عن ضرار قوله بوصف الله سبحانه بصنفسات
سلبية (غير جاهل . . غير عاجز . . الخ) (٦٥) ، وتحاشى تعريف ضرار
للحاسة السادسة (٦٦) التي تمكن العين من المعرفة لكنه ظل متسبكا بمقيدة
المأهية (٦٧) وقبل رأى ضرار في الكسب (أو الاكتساب) (٦٨) ويظهر
أنه يركز على التفرقة بين معنى (فعل) الله ومعنى (فعل)
العباد (٦٩) .

وكثير من أفكاره متناقضة مع أفكار المعتزلة التي تناولناها في الفصل
السابق ، ففكرة هيمنة الله سبحانه وسيطرته وفوقيته وجلاله هي الفكرة
النشأية وهي تغلب فكرة عدالته سبحانه والله سبحانه الهيمنة الكاملة

على مسيره الأحداث فليس من بتر في مقدوره أن يفعل شيئاً لم يردّه الله (٧٠) . وكون الانسان مؤمناً أو كافراً يعتمد على عون الله له أن كان مؤمناً وتخليه عنه أن كان كافراً (٧١) . ولو لطف الله بالكفار لآمنوا (٧٢) ولطف الله سبحانه وسخطه عاملان مؤثران وفاعلان وليس مرتبطين بفعل الانسان كما يقول المعتزلة ، لكن قول النجار بأن الله فرض على الكافرين ما لا يطيقون ، يبين رفضه لقول المعتزلة بارتباط الاستطاعة بالتكليف ، لكن النجار فرق بين الاستطاعة المادية ، والاستطاعة الاختيارية volitional power (وربما كان النجار في تفرقه هذه أوضح من أبى الهذيل نفسه) وأنكر أن يكون لفعل الانسان أى آثار « منولدة » فى الأشخاص الآخرين أو فى الأشياء (٧٣) . وهو يؤمن ايماناً مطلقاً بالجبر (القضاء والقدر من الله سبحانه) فى تفسير الأجل والرزق ولطف الله وسخطه ... الخ (٧٤) وآمن بأنه لا يمكن أن نربط فعل الله سبحانه مع الأطفال ، بالمفاهيم البشرية عن الخطأ والصحة (٧٥) ، وليس بين أيدينا شيء من أجاباته على اعتراضات المعتزلة بأنه ربط الشر بالله سبحانه .

والفقرات التى أوردناها من كتاب مقالات الاسلاميين عن أفكاره والمتعلقة بالاستطاعة تحمل أفكاراً شائعة وربما كانت علامة على بداية الاعتقاد السنى (اعتقاد أهل السنة والجماعة) فى هذه الموضوعات (٧٦) . فالاستطاعة عند ضرار سابقة على الفعل ومصاحبة له لكن ربما لا يعنى هذا أنه أدرك الفرق المقصود ، أما النجار فقد قدم لنا فكرة جزئية جديدة عن الاستطاعة البشرية . انها استطاعة لعمل واحد ، وأن لكل عمل استطاعة خاصة به ومن هنا كانت سابقة للعمل (أو الفعل) ومصاحبة له ، وهى طبيعة الحال من خلق الله سبحانه ، ومن هنا يمكن القول انه فرق بين الفعل المادى (الفيزيقي) والفعل الاختيارى . ومفكرة أبى الهذيل عن « المراحل » أو « اللحظات » التى حاول من خلالها أن يسوى بين الفصل بين « الاختيار » و « الفعل المادى » من ناحية وفقاً لما يسبق زمنياً (ما يأتى متقدماً زمنياً وما يأتى متأخراً زمنياً) — قد تتفق مع هذه التجارب فالانسان يقضى وقتاً يزن فيه الأمور قبل الاختيار : من بين متغيرات عدة أو بدائل عدة . وعلى أية حال ، نفى غالب النشاط

البشرى تكون الموازنة بين البدائل قبل اتخاذ القرار أقل بكثير من أوجه النشاط البشرى التى لا تتطلب هذه الموازنة ، وعلى هذا منظرية النجار عن مصاحبة الاستطاعة للفعل Volation & Physical act هى الأقرب لحقيقة الأمور . وما يراه الغربيون وكأنه مفارق كبير لا يمكن تجاوزه بين النظرتين (نظرة أن الاستطاعة مرتبطة بفعل واحد ، ونظرة أن الاستطاعة تكون على الفعل وعكسه) تنير نقاشا يسيرا . فطريقته النظر للأمور مختلفة تماما ، والذي لا شك فيه أن النجار كان له طريقته فى وصف كيفية اختيار البشر من بين البدائل المتاحة ؛ لكنه لم يخبرنا ما هذه البدائل ولا كيفية الاختيار ومن هنا — على أية حال — يتسلسل الضعف الى نظريته .

وليس من الضرورى هنا أن ندرس تفصيلا كيف أن نظريته الجديدة عن الاستطاعة البشرية قد أثرت فى أفكاره عن الجسد وأجزائه (عن الجوهر والعرض التى تبع فيها ضاراً) (٧٧) . أنه من الواضح أننا نتعامل مع مفكر فى الغاية من الأهمية أثر فى المعتزلة بمعارضته لوجهة نظرهم ، وكان رائداً فى دفاعه عن عقائد السنة بأساليب عقلية (*) .

(*) فصل هنا أيراد ما ذكره الشهرستانى عن النجار .

« أصحاب الحسين بن محمد النجار وأكثر معتزلة الرأى وما حوالبها على مذهبه . وهم وإن اختلفوا أصنافا إلا أنهم لم يختلفوا فى المسائل التى عددناها أصولاً . وهم : برغوثية وزعفرانية ومستدركة . ووافقوا المعتزلة فى نفى الصفات من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر : ووافقوا الصقالبة فى خلق الأعمال .

قال النجار : البارئ تعالى مرید لنفسه كما هو عالم لنفسه ، فالزم عموم التعلق ، والتمزم وقال . هو مرید الخير والشر ، والنفع والضرر ، وقال أيضا : معنى كونه مریدا أنه غير مستكره ولا مغلوب . وقال : هو خالق أعمال العباد ، خيرها وشرها ، حسنهما وقبحهما ، والعبد مكتسب لها . وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسبا على حسب ما يثبتته الأشعرى . ووافق أيضا فى أن الاستطاعة مع الفعل . وأما فى مسألة الرؤية فأنكر رؤية الله تعالى بالابصار وأحالها ؛ غير أنه قال : يجوز أن يحول الله تعالى القوة التى فى القلب من المعرفة الى العين ، فيعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية ، وقال بحدوث الكلام لكنه انفرد عن المعتزلة بأشياء منها :

قوله أن كلام البارئ تعالى إذا قرئ فهو عرض ، وإذا كتب فهو جسم . ومن العجب أن الزعفرانية قالت كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره فهو مخلوق ، ومع ذلك قالت : كل من قال أن القرآن مخلوق فهو كافر . ولعلمهم أرادوا بذلك الاختلاف ، =

(ج) برغوث

يتسيع القول بأن محمداً بن عيسى برغوث من اتباع النجار (٧٨) . وما وصلنا من روايات عن مناقشات برغوث مع المعتزلة فيما يتعلق بالاستطاعة البشرية يظهر أنه استمدها من أفكار النجار (٧٩) واحدى أفكار برغوث المميزة هي أن المتولدات هي فعل الله تعالى بإيجاب الطبع ، بمعنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً أن يذهب إذا دفعه أحد ، وبمعبر آخر جعل الله سبحانه من الضروري أن يندفع الحجر إذا دفعه دافع (٨٠) أما النجار فلم يذكر إلا أن الإنسان لا ينتج (لا يفعل) أى أثر فى أى شخص آخر ، أو أى شيء ، وقد وافقه برغوث على هذا لكنه طور فكره وعزا الأثر الحادث الى الله سبحانه لكن هذا — على أية حال — لم يكن عزوا مباشراً وإنما غير مباشر ، أى من خلال فكرة أن الله سبحانه هو خالق طبائع الأشياء ، وفكرة الفعل المتولد أو الأثر الناتج بفعل طبائع الأشياء هي بلا شك من أفكار معبر (٨١) ، لكن — على عكس معبر — يقال ان هذه الآثار (أو الأفعال المتولدة) هي من فعل الله سبحانه وليس من الشيء (المسبب لها) . وفكرة برغوث على أية حال لم تلق تأييداً كبيراً . فهذه الفكرة من الناحية الاسمية تحافظ على فكرة عظمة الله سبحانه وسبوه وهيئته المطلقة على الأحداث خاصة ما يحدث للإنسان (فالنجار مثلاً أنكر إمكانية أن يؤثر شخص بأفعاله فى شخص آخر) لكن هذه الهيمنة الالهية ليست من لحظة الى لحظة ؛ لأن الله سبحانه ترك طبائع الأشياء كما أرادها تفعل فعلها وفقاً للقانون الذى وضعه

« والا فالتناقض ظاهر . والمستدركة مبهم زعموا أن كلامه غيره ، وهو مخلوق لكن النبي ﷺ قال . « كلام الله غير مخلوق » والسلف عن آخرهم أجمعوا على هذه العبارة ، فوافقناهم ، وحملنا قولهم غير مخلوق ، أى على هذا الترتيب والنظم من الحروف والاصوات ، بل هو مخلوق على غير هذه الحروف يعينها ، وهذه حكاية عنها . وحكى الكعبى عن النجار أنه قال : الهادى تعالى بكل مكان ذاتاً ، ووجوداً لا معنى العلم والقدرة ، والزمه محالات على ذلك .

وقال فى الفكر قبل ورود السمع مثل ما قالت المعتزلة انه يجب عليه تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال .

وقال فى الايمان انه عبارة عن التصديق . ومن ارتكب كبيرة ومات عليها من خير توبة عوقب على ذلك ، ويجب أن يخرج من النار ، فليس من العدل النسوية بينه وبين الكفار فى الخلود .

ومحمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، وبسر بن عياث المريسى ، والحسين النجار متقاربى المذهب ، وكلهم أثبتوا كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية ، وعامة المعتزلة يابون ذلك « .

(لطبائعها التي طبعها عليها) ومن هنا يمكن القول انه سبحانه قد اعطى للانسان والجماد (والحيوان) نوعا من الحركة الذاتية (أو الحكم الذاتي) .

وعلى هذا ، فإن برغونا كان على قدر كبير من الاعتقاد في قدرة الله وهيئته (وهو في هذا أكبر من المعتزلة) لكنه لم يكن قادرا على موازنة فكرته هذه مع أفكاره الأخرى ، وقد سار الى نهاية الشوط في التفرقة بين الله والانسان ، فرفض أن تستخدم الألفاظ التي يصف الانسان بها نفسه في وصف الله سبحانه ، فرفض أن يقال أن الله (فاعل) على سبيل المثال لأن هذا اللفظ يطلق على الانسان (٨٢) وقد رد عليه معارضوه بأن الله سبحانه نسب الخلق الى الانسان في القرآن الكريم (٨٣) (انما تعبدون من دون الله اوتانا وتخالقون إفاكا . . .) سورة العنكبوت (٢٩) / الآية ١٧ وعلى هذا ، فقد انهار الجسر الذي أراد أن يقيمه بين الله سبحانه وخلقته وقد ذكر البغدادي أن برغوثا رفض أن يطلق على الانسان لفظ (فاعل) وهذا نص ما قاله البغدادي : « البرغوثية . . اتباع محمد بن عيسى الملقب ببرغوث كان على مذهب النحار في أكثر مذاهبه وخالفه في سببه المكسب فاعلا فامنع منه . . وخالفه أيضا في المتولدات فزعم أنها بفعل الله تعالى باسباب الطبع . على معنى أن الله تعالى دليع الحجر طبعها بذهب اذا وقع . . وقال النجار في المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها أنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذي سموه مولدا . . . » (٨٤) *

واعتقد برغوث أن الله سبحانه لم يلجئ (بجبر) انسانا على الايمان أو الكفر . . ذلك لأن الانسان مأمور بالايمان ومأمور بتجنب الكفر وأن يكون ذلك طوعا فاذا ما آمن أو كفر كرها (ضد ارادته) يكون بذلك غير منفذ لأوامر الله (٨٥) وبعبارة أخرى فإن كون الله سبحانه قد أمر ، فهذا يعنى انبثاقاً « استطاعة » للطاعة وقدرة عليها في الانسان الذي وجه الله سبحانه وأمره له . اتنا نلاحظ هنا نوعا من التفسير الذاتي autonomy يشير اليه برغوث بإشارته الى أن فكرة طبيعة الفعسل

(*) ص ١٩٧ من طبعة دار الجيل وهي التي بين أيدينا الآن - (المترجم) .

لا بد أن تنطلق من الانسان نفسه بمعنى من المعانى . ولم يرد أن برغوثا قد انتقد فكرة استاذة النجار التي مؤداها أن لدى الله سبحانه وتعالى لطفاً لو افاض بشيء منه على الكافرين لآمنوا . ومن هنا يمكننا أن نستنتج أن فكرة لطف الله كان ينظر اليها كشيء مختلف عن الجبر .

وقد ذهب برغوث أبعد مما ذهب اليه النجار في محاولة التوفيق بين فكرة عظمة الله وقدرته المطلقة من ناحية وفكرة وجود الشر في العالم . وهنا يبدو أنه استخدم مرة أخرى المكرا استقاهها من معبر (٨٦) .

لقد ميز برغوث بين « استطاعة الهيمنة على الشر » وبين « فعل الشر » ، وكان من السهل تبين أن الله سبحانه بعلمه بشر لا يعنى أنه سبحانه هو نفسه موضوع الشر وإنما الانسان (٨٧) .

لقد قدم برغوث نفسه لنا في صورة رجل حاول أن يزاوج بين مجموعتين متباعدتين من الأفكار ، لكنه لم يحرز تقدماً كبيراً في محاولته تلك ، كما أن الأفكار الميتافيزيقية التي استقاهها من معبر كانت غير متناسقة مع أفكار الدين الاسلامى الى حد كبير (٨٨) .

(د) مصطلح « اهل الاثبات »

اشار الأشعري في كتابه مقالات الاسلاميين أكثر من عشرين مرة لجماعة غير واضحة أطلق عليها اهل الاثبات أو المثبتة (٨٩) وبالتأمل في اشاراته هذه يتضح لنا أنه يقصد بأهل الاثبات الذين يثبتون أن القدر خيره وشره من الله سبحانه (٩٠) ، وتشير الروايات الى اعتقادهم وجهات نظر أخرى الى جانب ايمانهم بالقدر، بمفهومه السابق واثباتهم له ، وأهل الاثبات يختلفون أحياناً في بعض التفاصيل (٩١) . وعلى هذا فلا بد أن الأشعري قد استخدم المصطلح ليشير به الى مذهب كلامى محدد أو حتى عدة مذاهب .

والفحص الدقيق للبادة المتوفرة لدينا يمكننا من استحضار بعض المنتهين لهذه المجموعة (الفرقة) رغم أن الأشعري لا يسعفنا كثيراً كمادته ، وعلى أية حال فالأشعري يجعل ضاراً من أهل الاثبات كما

استخلصنا من عبارته « وهذا رأى أهل الاثبات ما عدا ضراراً » (٩٢) .
والإشارة الأخرى الوحيدة لأحد أفراد هذه الجماعة (الفرقة) هو
الكوشاني(٩٣) وإذا كان المقصود بهذا الشخص هو أحمد بن سلم الكوشاني
الذى هو أحد تلاميذ النجار ؛ فيمكننا القول إذن أن النجار هو أيضاً من
أهل الاثبات (٩٤) . وأخيراً فما دام من الواضح أن هناك صلة قوية
بين محمد بن حرب ، والنجار فنقول الأشعرى في عبارته التى تشير الى
أن فكرة بعينها هى فكرة محمد بن حرب وكثير من أهل الاثبات ، يعنى انه
من أهل الاثبات بلا شك (٩٥) .

ودراسة الأفكار نفسها بصرف النظر عن متابعتها للأفراد المنتمين
لأهل الاثبات ، تؤكد لنا ما توصلنا اليه آنفاً ، فكثير من الأفكار عن
الختم والهداية والاضلال وغيرها هى نفسها أفكار النجار ، وعزو إيمان
الإنسان أو كفره لفعل الله سبحانه (٩٦) فكل أهل الاثبات فيها عدا
ضراراً ، يقال انهم يعتقدون أنه لا فعل للشخص فى أى كيان آخر غير
ذاته (٩٧) وتلك فكرة النجار ، وهو أيضاً يرى أن صفات الله سبحانه
لا يمكن التعبير عنها إلا سلباً : عالم بمعنى غير جاهل ، وقادر بمعنى
غير عاجز . . الخ كما يرى ذلك عموم المثبتة (٩٨) وأكثر من هذا فحتى
إذا لم نقبل فكرة التطابق بين أفكار محمد بن حرب وبرغوث ؛ فثمة دلائل
على أن برغوثاً كان واحداً من أهل الاثبات . كما أن أفكاره عن الأفعال
المتولدة generated effects تربية تماماً من أفكار محمد بن حرب
وكثيرين من أهل الاثبات (٩٩) ، كما أن أفكاره الخاصة تتجلى فى النص
على أن معظم أهل الاثبات يعتقدون أن الله سبحانه لا يجبر أحداً على
إيمان يصبح به — أى بهذا الجبر — مؤمناً ، وقولهم أنه رغم قدرة الله
سبحانه وهيئته على الشر الذى يمارسه البشر إلا أنه سبحانه ليس
فاعلاً للشر (ليس شريكاً) (١٠٠) .

وهكذا يتضح لنا بعض دلالات مصطلح « أهل الاثبات » لقد كان ضرار
واحداً من أعضائها البارزين لكن النجار كان أكثر التصاقاً بها وانتمى إليها
تلاميذه مثل برغوث والكوشاني ، كما يبدو أيضاً أن جماعة من الخوارج

تحلقوا حول محمد بن حرب (إذا كان المقصود به شخصا آخر غير برغوث) ويحيى بن أبى كامل ، ورغم هذا الضوء الذى ألقناه على جماعة أهل الانبات يبقى الكثير مما هو غامض . لماذا لم يرد هذا المصطلح الا عند الأشعرى ؟ ماذا حدث لهذه الفرقة فى الفترة بين أبام برغوث والنجار فى بداية القرن الثالث للهجرة وفترة شباب الأشعرى فى النهاية (١٠١) .

(هـ) تقويم أهل الانبات

من الممكن الآن ان نكون نوعاً من التقويم لأهل الانبات بشكل عام . من الواضح انهم كانوا ذوى أهمية فائقة كخصوم كانوا قادرين على مواجهة المعتزلة منطلقين من منطلقاتهم نفسها ، خاصة وأنهم كانوا فى فترة باكراً نسبياً (فى القرن الثانى للهجرة وبداية الثالث) ، خالدين فى الموضوعات التى تعرض لها المعتزلة ستوضح لنا أن كثيراً منها كان هو نفسه ما تعرض له أهل الانبات ، مع أننا لم نناقش فى هذا الفصل الموضوعات نفسها التى نعرضنا لها فى الفصل السابق الذى تعرضنا فيه للمعتزلة وفكرهم .

والجدير بالملاحظة أيضاً أن القوة الموجهة لأهل الانبات كانت هى التوجهات القرآنية الحقة ، ولم تكن منبثقة من فكره الجبر بمنهوما الجاهلى السابق على الاسلام . لقد كانوا يعتقدون — بشكل واضح — بتسيرة الله سبحانه وعظمته وهيمنه ، وقد ركز النجار على أن الله مهيم على كل شيء ومضطلع بكل شيء ، ولا شيء يكون الا بإرادته ، وأهل الانبات بشكل عام يعتقدون أن لا مقدور الا والله عليه قدرة (١٠٢) . وبينما كان المعتزلة يعتقدون فى (استطاعة) الانسان أن يوجه الحوادث « بمعزل عن الله سبحانه » بل « وبدون علمه » ، فإن أهل الانبات أكدوا بشدة على أن الانسان قادر على فعل كل شيء شريطة أن يكون قد سبق فى علم الله سبحانه أنه — أى هذا الشيء — سيكون ، وأنه سبحانه (بريسده) (ويشأه) (١٠٣) وقد أكر النجار وغيره استطاعة الانسان أن يؤثر فى شخص ما (أو شيء ما) لا لشيء الا لأن ذلك فى اعتقادهم يخالف فكرة تسيرة

الله وهيمنه (١٠٤) . واداً كان كل ما يفعله البشر لا ينم الا وفقاً لارادة الله سبحانه او على الأمل بادنه ، فمن الضروري أن ننكر أن البشر يمكنهم احداث تأثير في غيرهم بشراً أو أشياء ، منه امتناع ديني مسغلل مؤداه أن الله رقيب دائم على أفعال المؤمن (والعباد عامة) .

والاعتقاد في هيمنة الله وقدرته ، يؤدي بالضرورة الى الاعتقاد بأن الايمان والكفر كليهما — الى حد كبير — يمان بارادة الله ، وهذه المكرة هي التي صبت أفكار أهل الابات عن الهداية وما ينصل بها من امكار (أى هداية الله للعباد) (١٠٥) وهم على عكس المعتزلة الذين يرون أن الله يعامل عباده على قدم المساواة وينيح لهم — بعدله — فرصاً مساوية، بل أنهم — أى أهل الابات مسنعدون للقبول بأن الله — أساساً — هو المسئول عن جعل هذا كافراً وذاك مؤمناً ، وهم يعتقدون أن الله سبحانه نادر على خلق الايمان والكفر ، والطاعة والمعصية التي بهوجبها يصبح هؤلاء مؤمنين وهؤلاء كافراً وهؤلاء على طاعة وهؤلاء على معصية (١٠٦) .

وفي الوقت نفسه ، نجدهم واصحين فيما يتعلق بالطبيعة المتفرده للنسائط الاختياري البشرى ، فالله سبحانه لم يجبر احداً على الكفر أو الايمان ولم يجبر احداً على أن يتصرف بعدالة أو بظلم (١٠٧) فرغم أن الله قد خلق الايمان فانه لا يكون ايماناً حقاً الا اذا اعتنقه شخص ما ، فيصبح الايمان هو ايمانه هو أو بتعبير آخر اذا اكتسبه الشخص (المؤمن) ، وربما فضلوا الحديث عن لطف الله ، وفكرة الاكتساب هذه كائنة في عقولهم ، فبالعمل (أو الاكتساب) ولطف الله يصبح الفرد مؤمناً « (١٠٨) وهم يفضلون ذلك على القول بأن الله جعل غلاتنا مؤمناً أى أجبره على الايمان . انهم يرمصون هذه الصيغة الأخيرة ويفضلون الاولى ، وهم يفرقون بين ما يفعله الانسان جبراً وما يفعله اختياراً ويطلقون على هذا الفعل الأخير اكتساباً .

وعندما تلقى نظرة عامة على هذه الحركة ، يمكننا أن نرى بعض الجهود التي بذلت لحل مسكله السر . فيبدو أنهم اعتقدوا أن الله سبحانه هو محدث الالم physical evil ، والعقاب بادخال جهنم كمال على ذلك ، وهو سبحانه قادر على فعل (ما هو أصلح) مما فعله (١٠٩)

لكن غالب أهل الإثبات ينكرون أنه سبحانه فاعل الشر المتمثل في عدم العدالة أو فاعل الشر المتمثل في الانحراف الخلقى ، لا يمكن قبول هذا ، كما لا يمكن بآية حال من الأحوال وصفه سبحانه بأنه شرير أو ظالم . وربما كانت الروايات التي تعزو إلى جانب منهم القول بأن الله سبحانه قادر على (إجبار) الإنسان على فعل الشر بمعنى العمل المنافي للأخلاق ، وبالتالي فلا شر (بهذا المعنى) إلا والله فاعله — ربما كانت هذه الفكرة ناتجة عن سوء فهم لوجهة نظر ضرار القائلة بأن لكل فعل فاعلين (الله والإنسان) (١١٠) .

وبتعبير آخر ، فإن إيمانهم بقدرة الله المطلقة أدت بهم إلى هذا النوع من التفكير رغم إيمانهم المطلق بأن الله عادل ورحمن ورحيم لا يمكن أن يقترب ظلماً ولا أثماً وأنهم جميعاً عبيده .

والمقالة التي خلص إليها برغوث وآخرون والتي مؤداها أن الله سبحانه « لا يفعل الشر » لكن له « الهيمنة عليه » ، تعنى أنه لا يجب نسبة الأشياء إلى الله على النحو نفسه الذي ننسبها به إلى البشر ، لكن هذا لا يمنع من إيمانهم بتصور العقل البشرى عن فهم طبيعة فعل الله سبحانه ، بل وطبيعته (ذاته) هو سبحانه ، فهو سبحانه معلوم لذاته (هو معلوم لنفسه) لكن البشر لا يدركون ماهيته وسيظلون كذلك حتى قيام الساعة ، وعند تناولهم صفات الله سبحانه أخذوا بالصفات السالبة ، فمعنى كونه عالمًا (غر جاهل) .. وهكذا .

وإذا كانت هذه هي أفكار أهل الإثبات فهم من جوانب عديدة يقولون بأفكار أهل السنة ، وسيتضح من الفصل التالي — على أية حال — أنهم أقرب إلى مدرسة أبى حنيفة منهم للأشعرى (١١١) .

ه — هشام بن الحكم

ومن بين المتكلمين البارزين الذين عارضوا المعتزلة ، وآمنوا بالقضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه — هشام بن الحكم الذى خاض فى كل الموضوعات التى ناقشها المعتزلة كما أوردت كتب الفرق خاصة مقالات

الاسلاميين للأشعرى ، وهشام من الرافضة (الإمامية) وهم فرقة شيعية وقد ظهر معظم نشاطه في الكوفة ، وقد تحدث معه أبو الهذيل ومن خلال حديث أبي الهذيل عنه يتضح أن هشاماً كان أكبر في السن قليلاً من أبي الهذيل (١١٢) .

والفقرات التالية من كتاب مقالات الاسلاميين عن هشام (١١٣) ذات صلة بموضوع بحثنا :

« واختلفت الرافضة في أعمال العباد : هل هي مخلوقة ؟ وهم ثلاث فرق فالفرقة الأولى منهم ، وهو هشام بن الحكم : يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول : ان أعمال الانسان اختيار له من وجه ، واضطرار من وجه : اختيار من جهة أنه ارادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه الا عند حدوث السبب المهيح عليها » (*) .

« والاستطاعة عند أصحاب هشام بن الحكم خمسة أشياء : الصحة وتخليّة الشئوق Freedom of Circumstances والمدة في الوقت ، والآلة التي بها يكون الفعل ، كاليد التي يكون بها اللطم والفأس التي تكون بها النجارة والابرة التي يكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات ، والسبب الوارد المهيح الذي من أجله يكون الفعل ، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها ما لا يوجد الا في حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أن الفعل لا يكون الا بالسبب الحادث فإذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة ، وأن الموجب للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجب .. » (**) .

تلك رواية من خط فكري يختلف اختلافاً جوهرياً مع خط ضرار وإن اتفق معه في بعض الأمور كاستخدام فكرة (الكسب) أو (الاكتساب) بمعناها الاصطلاحي . وعلى أية حال ، فمن المحال في ضوء المادة المتاحة لنا أن نجزم الى أي مدى تأثر كل من هشام وضرار بالآخر ، بل حتى

(*) من ١١٣ - ١١٤ ، ١١٦ من الطبعة التي بين أيدينا .

(**) من ١١٦ من طبعة مقالات الاسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .

لا نستطيع الجزم بأن هنيئاً نفسه قد استخدم لفظ (الاكتساب) ، بل الأقرب أنه استخدم لفظ (الاحبار) و (الاضطراب) للتعبير عن فكره .

وفكره العامه تنحو الى أن النشاط البشرى هو نتيجة سلسله من الأسباب (العلل) ، وأن اختيار الانسان هو حلقة فى هذه السلسلة .

ولا يبدو أن وجهات نظر هسام فى هذا الصدد وجدت مؤيدين كتبرين (ربما لأنها كانت ذات أبعاد طبيعیه naturalistic أعمق مما نسوعبها العقلية الدينية للمسلمين) ، لكن اهتمامه بتحليل النشاط البشرى ربما أمر بشكل غير مبائر فى المناقشات التى دارت بين المعزلة (١١٤) . وعلى أية حال ، فالهم هو أنه حاول صياغة نظرية كان لها مكانها عند الحديث عن مبدأ « المسئولية البشرية » ومبدأ « الهيئة الإلهية المطلقة » على سواء .

والنظر الى وجهات نظر بعض الرامعه الآخرين موضح لنا أن هساماً ربما كان أقرب الى أهل القدر (المعزله) منه الى القائلين بأن الله « هو خالق أفعال العباد » ، نحن نرى أن جماعة من هؤلاء الرامضة يرون أن الله سبحانه « يعلم ما سيكون قبل أن يكون الا ما يتعلق بفعل الإنسان ، فهو سبحانه يعلمه — أى الفعل — بعد وجوده (أى بعد أن يكون قد خرج الى حيز التنفيذ) ؛ ذلك أنه سبحانه اذا علم مسبقاً من سيركب المعصية لكان عليه سبحانه أن (يحول) بينه وبين معصيته (١١٥) » .

والآن ، فقد وجدنا عبارة مشابهة لدى واحد من معزلة بفسداد الباكرين وهو أبو موسى المردار (١١٦) الذى ينسب اليه قول « أن الله أراد معاصى العباد بمعنى أنه خلق بينهم وبينها ، وكان أبو موسى يقول : خلق الشئ غيره والخلق مخلوق ، لا بخلق » (*) ومن الفعل (خلق) أتى المصدر (التخليه) وهى المصطلح الذى استخدمه هسام بن الحكم

(*) ص ٢٦٧ من طبعة المقالات المسار إليها فى حاشية سابقة .

لوصف لحظة الفعل البشرى الى « يخلق الله سبحانه بين العبد وما فعل » (١١٧) . وربما كانت النخلة هي أقرب الكلمات العربية من حيث الأصل اللغوى الى (الحرية freedom) . ومن هنا يمكن القول أن هشاماً عندما جعل من شروط الاستنطاعة بخله السنون ، فإنه يكون بذلك قد وضع في عقله فكرة استقلال الانسان في حال قيامه بالفعل البشري عن الله سبحانه ، وهو بهذا ينفق مع المعتزلة .

وفيما يتعلق بوجهات نظر هشام عن علم الله سبحانه فإنها تشير الى اتفاقه مع القدرية (المعتزلة) ووفقاً لما ذكره الأتسعى فاس القدرية يقولون بأن الله سبحانه (لا يعلم الشئ قبل أن يكون) وأن السببية وهم فرع من المعتزلة يرون الرأي نفسه % مع انساراة خاصة أو تركيز خاص على الفعل البشري (١١٨) . وغالب الراضية يعتقدون أيضاً أن الله سبحانه لا يعلم ما سيكون حتى يكون (١١٩) ويرى هشام أنه إذا كان الله عالماً بما سيفعله الإنسان ، لم يكن هناك أي مجال للاختبار أو المحنة أو الاختبار test (١٢٠) . وفيما يتعلق بهذه النقطة ، فإن الراضية كانوا أقرب لمؤيدي المعتزلة منهم لمعارضيه . لكن بعضهم كان يقول أنه « لا يكون الفعل إلا أن يتشاء الله » ، وذهب عدد كبير منهم الى اتخاذ موقف وسط بين الجبر والاختبار (١٢١) وبشكل عام ففي نقاط بعينها يبدو أن منكمي الراضية محسوبون من بين المدافعين عن القدر حره وشره من الله سبحانه .

٦ - وصية أبي حنيفة

قد نهلاً فراغاً كبيراً في معلوماتنا عن المتكلمين السنة في فجر الاسلام اذا وضعنا في اعتبارنا « وصية أبي حنيفة » ، التي نسبت الى أبي حنيفة او مجموعة من ينبعون مذهبه (١٢٢) ولسوء الحظ ، فإنني قد فُتلت في سد هذه الثغرة لندرة المعلومات المتاحة رغم ظني أنه بإمكانني أن أقدم اشارات أكثر دقة من تلك التي قدمها فنسنك Wensinck الذي لم يحاول التمييز بين الفرق المختلفة التي قد تدعى جميعاً أنها من أهل السنة أو على الأقل أنهم كانوا من أهل السنة الذين أتوا في وقت

لاحق ، ويميلون الى الحديث عن (مجتمع اسلامى) متناسق ، او جماعة Community اسلامية متسقة (١٢٣) . واغفال فنسك لهذا جعل بعض استنتاجاته غير صحيح ، فعلى سبيل المثال ، عندما ذكر أن مقالات الوصية لم يرد بها مصطلح الكسب ، يكون قد أغفل إمكان وجود هذه الكلمة بالفعل بمعناها الاصطلاحي وأنه مستخدم بالفعل أو حتى احتمال أن يكون محررو وصية أبى حنيفة قد تحاشوه (١٢٤) .

والمقالات الخمس الأولى فى الوصية التى تتناول الايمان ، يستشف منها أنها قريبة جداً من وجهات نظر المرجئة . ويبدو أن المرجئة كانوا أول من جعل (الايمان) قضية مطروحة للمناقشة . والمقالة الرابعة تتناول وضع من « أخطأ » أو من « عصى » من الصحابة وتذهب الى أنهم جميعاً مؤمنون وليسوا كفارا ، وهذه هى عقيدة المرجئة ، والمقالة النائية تنكر أن الايمان يزيد أو ينقص اعتمادا على استحالة أن يكون الشخص مؤمنا وكافرا فى الوقت نفسه وهذا قريب من قول المرجئة أنه لا يوجد فى الكافر أى قدر من الايمان (*) .

وعلى أية حال ، ففى الوقت نفسه نجد نقاطا تفصيلية قليلة يختلف فيها كتاب وصية أبى حنيفة مع المرجئة فمعظم المرجئة يعتقدون أن الايمان يزيد وينقص .

وتؤكد المقالة ١٥ أن الاستطاعة مصاحبة للفعل ، وهذا يشير الى تقارب مع وجهات نظر النجار . وبشكل عام فهذا يشير الى أن مؤلف الوصية قد أخذ فكرته من النجار وليس العكس ، فالفرض الأخير مستحيل لأنه يستلزم أن يكون كتاب الوصية قد ظهر فى تاريخ أسبق مما ظهر فيه . ومما يؤكد ما ذهبنا اليه من أن كاتب (وصية أبى حنيفة) هو الذى تأثر بالنجار هو أن هذا الأخير كان يعد من المرجئة لكن الغريب عدم ذكر فكرة الكسب أو الاكتساب فى كتاب الوصية (١٢٨) .

وثمة اشارات لمعارضة واضحة لفكر الجهمية ، كالتأكيد على عدم خلق القرآن ، والتأكيد على أن عذاب القبر حقيقة ، وانكار أن الجنة والنار تفنيان (١٢٩) . وكانت أفكار أبى الهذيل مشابهة لأفكار الجهمية

(*) خلل فى حواشى الطبعة التى بين أيدينا .

في هذه النقطة الاحيره (غناء الجنة والنار) ، وبصرف النظر عن هذه النقطة فليس هناك شيء — حقيقة — في الوصية يوضح أن كاتب الكتاب قد وضع المعتزلة — خاصة — في اعتباره ، وربما كان هذا راجعاً الى كون مؤلف الوصية قد كتبها قبل أن يسطع نجم المعتزلة .

وتتطابق وجهة نظر كاتب (أو كتاب) الوصية مع عقيدة أحمد بن حنبل في أن القرآن الكريم غير مخلوق « وإنما كلام الله » ، وفيما يتعلق بالانفطار عند السفر في نهار رمضان ، فهو منفق مع أحمد بن حنبل والظاهرية ، إلا أن آراءه لا تتطابق معهم (أحمد بن حنبل والظاهرية) في أمور أخرى كما لا تتطابق بهما مع المذاهب السنية الأخرى (١٣٠) . وهو يميل مع اتجاه الظاهرية العارم في جعل (أي شيء) اما لازماً (فرض) واما محرماً Obligatory or forbidden (١٣١) .

وتتناول مقاله ٢٤ موضوع مقابلة الله سبحانه لاهل الجنة (بدون كيف ولا تشبيه ولا وصف) بطريقه تجعله أقرب الى مالك بن أنس منه الى أحمد بن حنبل (١٣٢) .

ومن ناحية أخرى ، فهو لم يقتصر في أدلته على القرآن والسنة كما يفعل المنشدون من أتباع أحمد بن حنبل إلا أن كثيراً من البراهين الموجزة الواردة في الوصية هي في الحقيقة قائمة على سواهد من القرآن الكريم واحاديث الرسول (ﷺ) ، وأن كان هذا لم يمنع من استخدامه للبراهين العقلية ، فمثلاً أثبت عدم تغير طبيعة الايمان بالقول انه لا يمكن أن يكون فرد ما مؤمناً وكافراً في الوقت نفسه ، كما استخدم براهين غير مباشرة لإثبات استواء الله سبحانه على العرش دون ضرورة (١٣٢) .

على أية حال ، فأننا في الوقت نفسه لا نرى أثراً لاستخدامه مبدأ الايمان كبرهان على فكرة ساتها ، بينما احتلت فكرة الاجماع أهمية واضحة عند أتباع المذهب الشافعي .

من كل هذا يمكننا أن نخلص ببعض الأمور عن مؤلف كتاب وصية أبي حنيفة ، فهو حنفى المذهب كما هو واضح من العنوان ، وهو يميل

بعض الشيء لأحمد بن حنبل ؛ ولكنه أيضا أكرم ميلا لعلم الكلام . وربما كان مؤلف هذا الكتاب هو بلعيد حنفي لمحمد بن الحسن الشيباني الذي عاش في منزه أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) بقربيا (١٣٤) .

ومؤلف كتاب الوصية بصرف النظر عن اسمه هو من المؤمنين بالقضاء والقدر خبره وشره من الله Divine Qadar وإن الله سبحانه هو خالق أفعال العباد (١٣٥) . وحديثه عن أمر الله سبحانه القلم أن يكتب يذكرنا بالأحاديث النبوية عن أن الله سبحانه قد أمر بتسجيل كل ما سيحدث منذ البدء وحتى يوم القيامة (١٣٦) وقد نرحب فتنسك هذه المقالة على هذا النحو أي ربط ما ورد بها بالأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع ، لكن الآية الكريمة التي جرى الاستشهاد بها تفيد بتسجيل ما فعله الإنسان فعلا (لا ما سوف يفعله) أي أن التسجيل يتم بعد أن يجرى الفعل وليس قبله ، وبالتالي فليس مهمة جبر ، والعبارة العربية (ما هو كائن) التي ترجمها فتنسك إلى الانجليزية What Shall happen (ما سيحدث) تعبر ترجمة خاطئة والصحيح أن تكون what's happening and go on writing والتسجيل أو الكتابة يتم إذن وعند حدوث الفعل أو بعده أو أثناءه كما أن مؤلف الوصية اجترأ الآية ليبرهن بها على الجبر . وتسيطر فكره التوحيد على الكتاب ، ومن ثم فهو يحاول الربط بين فكرة التوحيد وفكره الجبر (القضاء والقدر حيره وشره من الله) وفي آخر المقالة السابعة يتناول اللوح المحفوظ ، باعتبار أنه قد تم تسجيل كل أفعال البشر فيه (قبل حدوثها) (١٣٧) .

وفي المقالة السابعة أيضا يهير بين أمر الله ورضاه من ناحية ومشيئة الله وقضائه وتخليقه وعلمه . . من ناحية أخرى . فالمعاصي والطاعة تنتمي إلى المجموعة الأخيرة (مشيئة الله وقضائه) ، أما أعمال الطاعة فهي وحدها تنتمي للمجموعة الأولى (أمر محبة رضا . . . الخ) (١٣٨) .

ملاحظة أخيرة

ربما كان من النتائج الرئيسية لهذا الفصل توضيح تعدد جوانب الحياة العقلية في العالم الاسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة بصرف النظر عن حركة المعتزلة التي سلطت عليها أضواء كافية ، ومن الغريب أن كثيرين من العلماء ظلوا غير واعين بالصراع بين الاتجاهات التوحيدية من ناحية والاتجاهات الجبرية Fatalism من ناحية أخرى . وقد تعرضنا لجوانب معينة بدون تعمق لعدم صلتها بموضوعنا صلة وثيقة خاصة موضوع الاختلاف بين المذاهب السنية . ويوضح هذا الفصل أن هناك تمهيدا كافيا لكتابات الأشعرى وجهوده بعد ذلك ، وفي هذا النطاق نعتبر اسهامات أهل الإلبيات على درجة عالية من الأهمية .

الملاحظة (١) : محمد بن حرب السمراني يبدو لي أنه هو نفسه برغوث الذي يسمى أيضا محمد بن عيسى السمراني (تكتب بالسين) ويشار اليه أيضا بمحمد بن حرب الصمراني (تكتب بالصاد) كما في المقالات للأشعرى (ص ٣٨٣) ، وقد أدرجه الشهرستاني (في الملل ص ١٠٣) والأشعرى (في المقالات ص ١٢٠) ضمن المنكلمين من الخوارج . وذكره الأشعرى مع أهل الاتبات (المقالات ، ٣٩٣) في معرض حديثه عن الأعمال المنولدة حيث كانت أفكاره في هذا الصدد هي أفكار برعوث ، وأخيراً ففى فقرة طويلة (مقالات الاسلاميين ١٠٧ ، ١٤٠١ — ١٠٨ ، ١٣٠١) وصف فيها وجهات نظر الإباضية احدى فرق الخوارج خاصة ما يتعلق بسحبى بن أبى كامل محمد بن حرب وادريس الياضى . وعند التمعن في وجهات النظر الواردة في هذه الفقره نجد هها متطابقة في غالبها مع ما ورد في المقالات : ٤ ، ١٠ ، ٥ ، ٩ ، ٧ ، ١ ، ٢ التي يعرض لأفكار النجار ، وكل ذلك مرتبط مع التقرير الوارد في الصفحة ٥١٤ . واللافت للنظر إضافة كلمة (طوعاً) في المقالة التاسعة اذ يقال ان الله سبحانه قادر على أن يهب الكفار لطفاً بمؤمنون طوعاً ، وهى مسألة ركز عليها برغوث (وصف استطاعة الانسان على العمل كمعنى بعهد مثالا آخر على تأبير معمر) ، وبلاحظ أن الاستخدام الاصطلاحي لكلمة (معنى) وجد في تقارير (أو روايات) عن النجار (مقالات ٥٢٨) .

وعلى هذا ، فإن محمد بن حرب بشكل عام متفق مع النجار ، لكنه مختلف معه في مجال الأفعال المتولدة ، وتلك بالضبط هي وجهات نظر برغوث ، فهو حتى يستخدم كلمة (طوعاً) التي تبدو خاصة من خصائص أسلوبه في معالجة مثل هذه الموضوعات . والأساس الوحيد للاعتراض على هذا التطابق مع برغوث (كون برغوث ومحمد بن حرب السيرافي اسمين لشخصية واحدة) هو ارتباطه بالخوارج ، ولا أستطيع إيجاد حل لهذه المشكلة لكنها تحتاج لاثبات أنها لا تشكل عقبة في كون الاسمين يشيران لشخص واحد هو برغوث . لقد كان برغوث مرتبطاً أيضاً بالخوارج فقد أورده الشهرستاني في كتابه الملل بين الخوارج (الملل ، ص ١٠٣) نخلص من هذا الى احتمال أن يكون محمد بن حرب هو نفسه برغوث أو على الأقل لا بد أن نتعامل معها كشخصين بينهما مسألة وثيقة .

هوامش الفصل الخامس

(١) حتى المعتزلة وجدوا لهم أسانيد تؤيد وجهات نظرهم تعود لمرمن الصحابة

المنية ، في الطبقات الثلاث الأولى .

(٢) أنكر البغدادي الصلة بين وجهات نظر أبي حنيفة وغسان المرعي ، مع أنها

صلة قائمة ومؤكدة .

(٣) الدراسة الدقيقة للتراجم ٠٠ الخ والمقارنات مع وجهات النظر العقابية قد تؤدي

لزيد من الوضوح في هذه الأمور . حقيقة أن كل علماء الكلام ينتمي الواحد منهم إلى فرقة أو أخرى أو مذهب أو آخر ، مع أن الذين نظر إليهم الناس على أنهم على حق كانوا في خاتمة المطاف بلا شك هم الذين يتجنبون الآراء المتطرفة ، وقد أدرج النوبختي - وهو يعبر عن وجهة النظر الشيعية (في كتابه فرق الشيعة ، ٧) سفيانا الثوري وابن أبي لهيلى ومالك بن أنس والشافعي بين عمد المذهب السني مع الفرقة الرابعة من المرحلة وهم الشككاك المعروفون أيضا بالحشوية .

(٤) على سبيل المثال فإن مجموعة من الروافض يمثلهم يشكل أساسى هشام بن الحكم (المقالات ، ٣٠ - ٦٤) ، الزيدية (المقالات ، ٦٥ - ٧٥) ، المتكلمون من الفوارج (المقالات ، ١٢٠) جماعة من المرجئة برعامة أبي شمر ومحمد بن شبيب الذي كانت آراؤه غير بعيدة كثيرا عن آراء المعتزلة ، الجهمية (انظر الفرقة - ٢) ، ضرار ، النجار ، برغوث ، وكل أهل الاثبات (انظر الفرقة - ٣) وقدم لنا البغدادي قائمة بمتكلمي أهل الاثبات (الأصول ٢٥٤) وهم عبد الله بن سعيد والحارث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل البجلي وأبو عبد الله الكرابيسى وأبو العباس القلانسي وقد ذكر بعض هؤلاء أيضا في الملل ، ص ٦٥ . وفي مجال الفقه يعد أبو حنيفة من أكثر المتأخرين لاستخدام العقل ، وعرف هو وأصحابه بأصحاب الرأي . وربما تعود شهرة المعتزلة لعدة أسباب

(١) استمرار فرقتهم ، بينما اختفت الفرق الأخرى أو استوعبها أهل السنة .

(ب) ارتباط الأشعري بهم كما انعكس في كتاب المقالات ، كما أن عددا من أوائل من كتبوا في الفرق الإسلامية كانوا منهم مثل زرقان والكعبي .

راجع :

Ritter's list of « Muhammedanische Haresiographen.

(ج) قيامهم بتأليف عدد من الكتب .

(٥) Patton, Ahmad B. Hanbal and the Mihna, 57 ff, 65 ff.

(٦) راجع الفصل الأول - مصادر عن الاحتاف .

(٧) Muslim Creed, 108,

(٨) الفقه الأكبر - ١ ، المقالة - ٢ .

- (٩) لا وجود لهذا في وصية أبي حنيفة أو الفقه الأكبر - ٢ . وإنما في العقيدة النحويّة ، وفي كتابي الاتعريّ المقالات ، والإبابة .
- (١٠) شرح الفقه الأكبر . ٤ وما بعدها .
- (١١) الملل ، ٦٣ .
- (١٢) الفقه ، الرابعة ، تعرضنا لها بعد ذلك .
- (١٣) انظر Goldziher, Zahiriten, 5-17.
- (١٥) الملل ، ٥٩ (الترقيم كذا بالأهمل الانجليزي) .
- (١٦) الفرق ، ٣٢٨ .
- (١٧) باستثناء العقيدة الطحاوية (اطار الفصل السادس) .
- (١٨) ذكر Dscharbritten في ترجمة كتاب اللع للآتعرى (Hell : Von Mohammed Zu Ghazali, 57) خطأً وأصح ، وقد تغيرت في الطبعة الثانية . وقد ذكرت الحبرية في حملة متعلقة بالعقيدة الطحاوية كما ذكر الحبرية ، وربما كان استخدام الحبرية على نحو استخدام المجبرة في (شرح الفقه الأكبر) .
- (١٩) الفرق ، ٣٢٨ .
- (٢٠) نفسه ، ٤٣٠ ، ١ ، ٢ .
- (٢١) نفسه ، ١٤٤ ، في عقيدة نسبت الى عبد الله بن المبارك .
- (٢٢) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٣) نفسه ، ١١ .
- (٢٤) نفسه ، ١٨ ، ٢٦ ، ٤٩ .
- (٢٥) نفسه ، ٢٤ .
- (٢٦) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٧) انظر القسم الثاني ، الفكرة الأولى مربطة بالمحار أما الثالثة فمربطة بضرار .
- (٢٨) ٦٩ .
- (٢٩) صاع برغوث هذه الفكرة .
- (٣٠) المقالات ، ٢٧٩ .
- (٣١) الفرق ، ٢٠٠ .
- (٣٢) الأول منها ينسب للمعطلة ، الذين يقدم أيضا ورقة من الزنادقة ، (ص ٧٥) .
- (٣٣) العقيدة الحموية في .
- Schreiner, Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Separaldruck, 120 ff.
- (٣٤) عن أبي نعيم في
- Patton, Ahmad b. Hanbal & the Mihna, 40 ff.
- (٣٥) ابن تيمية ،
- Schreiner, p. 121.

المؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره من الله ٢٠٩

(٢٦) انتصار ، ١٣٤ . فكرة بشر الميرسي مشابهة لفكرة النحر . والنحر كان شكل
أو مأخر من أتباع ضرار .

(٣٧) انظر : Massignon, Recueil de Textes, p. 194

(٣٨) الملل ، ٦٣ .

(٣٩) انظر الفصل الثالث - رقم ١ .

Muslim Creed, 120 (٤٠)

(٤١) المقالات ، ١٨١ ، ٢٨٠ .

(٤٢) الفرق ، ١٩٩ .

(٤٣) القرآن الكريم ، ٣/٥٧ . المقالات ، ٥٤٢ .

(٤٤) الانتصار ، ٢٠٢ (ملحوظة الناشر) .

(٤٥) نفسه ، ١٢٦ .

(٤٦) نفسه ، ٢٤ وما بعدها .

(٤٧) المقالات ، ٣٢٦ ، ١ ، ٥ ، وراجع ٥٧١ ، ١ ، ٨ في بعض الأحيان يبدو مصطلح

الموحدين بمعنى كل من يؤمن بأن الله واحد (توحيد الذات والصفات Unity of God
وأحيانا يقصد بهم فرقة كلامية خاصة (الانتصار ، ٧٥ وما بعدها و ص ١٢٢) .

(٤٨) ٧٥ - ١١٠ ، خاصة ص ص ٧٥ - ٧٧ .

(٤٩) أحمد بن حنبل ، الرد على الجهمية ، ٣١٤ وما بعدها .

(٥٠) التنبيه ، ٧٧ ، المنية ، ١٩ - ٢١ .

(٥١) التنبيه ، ٣٠ .

(٥٢) الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٣) المقالات ، ٢٨١ . في هذا القسم أشرت مايجاز لما ناقشته تفصيلا في .

The Origin of the Islamic Doctine of acquisition.

(٥٤) القرآن الكريم - ٢٨٦/٢ .

Muslim Creed, 213.

كلمة (اكتساب) هي صياغة بعض أفكار غيلان واتباعه للتفرقة بين العلم
(الضروري) ، كالعلم بأن للكون خالقا ، وعلم (اكتساب) كالعلم بأن مرجد الكون واحد
وليس اثنين أو أكثر (المقالات ، ١٣٦) .

(٥٥) مقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٨١ . الخ .

(٥٦) ٢٨١ ، ٤٠٧ وما بعدها .

(٥٧) الانتصار ، ٢٩ .

(٥٨) المقالات ، ٢١٦ ، ٣٣٩ ، الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٩) الملل ، ٦٣ .

(٦٠) المقالات ، ٢٠٦ .

- (٦١) الملل ، ٦٣ .
- (٦٢) المقالات ، ١٦٦ ، ٢٨١ ، ٤٨٧ ، وربما كانت الفكرة الواردة في ص ١٧٤ فكرته أيضا رغم عدم نسبتها له أو لغيره .
- (٦٣) تظهر أراؤه في كثير منها مرحلة من التطور بعد أفكار ضرار ، وهي المقالات (ص ٤١٥) اعتبر مصدرا لروايات عن أبي الهذيل والنظام والمتكلمين الذين أتوا في مرحلة لاحقة ، ويقال انه كان مخالفا للنظام ، بل لقد قيل انه كانت له فرقة (جماعة) - انظر العهرست ، ١٧٩ ، المقرئ ، ٣٥٠ .
- (٦٤) المقالات ، ٢٨٣ - ٢٨٥ .
- (٦٥) مقالة ١٢ ، المقالات ، ٤١٥ .
- (٦٦) مقالة ٢١٤ ، المقالات ، ٢١٦ .
- (٦٧) الانتمصار ، ١١٣ وبعض ملاحظاته عن طوائف أدراك أو معرفة الشيء ، يبدو انها مرتبطة بطائفتي المعلوماتية والمجهولية (من الخوارج) (انظر المقالات ، ٩٦ ، وراجع ص ٣٩١) وتحدث الجبائي عن مد الأجل ، (المقالات ٥٧٥) .
- (٦٨) تم استخدام كلمة (كسب) لشرح أفكاره ، (ص ٥٦٦) .
- (٦٩) المقالات ، ٣٥٣ .
- (٧٠) المقالة - ٢ .
- (٧١) المقالتان ، ٥ ، ٧ .
- (٧٢) المقالة ٩ وهي فكرة متلفة مع فكرة بشر من المعتمر .
- (٧٣) المقالة ، ١١ .
- (٧٤) المقالات : ١٥ ، ١٦ ، ٥ .
- (٧٥) المقالة ٨ .
- (٧٦) المقالتان : ٤٢٣ (الاستطاعة) المقالات ، ٣٣٠ (قوة) .
- (٧٧) المقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٠٥ وما بعدها ، ٢١٧ ٠٠ الخ .
- (٧٨) البغدادي ، الفرقة ، ١٩٧ ، الملل ، ٦٣ ، المقالات ، ٢٨٤ .
- (٧٩) المقالات ، ٢٢٥ ، ٢٣٨ .
- (٨٠) نفسه ، ٢٨٤ .
- (٨١) نفسه ، ٤٠٥ .
- (٨٢) نفسه ، ٥٤٠ وما بعدها .
- (٨٣) القرآن الكريم - ١٧/٢٩ .
- (٨٤) الفرق ، ١٣٧ .
- (٨٥) المقالات ، ٥٥٢ .
- (٨٧) نفسه ، ٥٥٣ .

- (٨٩) ورد اسم الأخير فقط في ص ٤٨٨ .
- (٩٠) استخدم الأشعري لفظ اثبات .
- (٩١) في مجال الحديث عن الاضلال ثم ذكر ثلاثة أنواع (تقسيمات) (المقالات
- ٢٦١) .
- (٩٢) ٤٠٨ ، و ص ٤٨٨ حيث ذكر أن ضرارا قال بالصفات السالبة لله عز وجل :
- عالم أى غير جاهل ، وهذا هو الاتجاه العام للمثبته .
- (٩٣) ٥٤٠ أو الكوساني ، ٢٦٢ .
- (٩٤) ٥٤١ .
- (٩٥) ٣٨٣ .
- (٩٦) ٢٥٩ - ٢٦٥ .
- (٩٧) ٤٠٨ .
- (٩٩) ٣٩٣ .
- (١٠٠) ٢٥٢ - ٥٥٤ .
- (١٠١) ورد مصطلح أهل الحق مرة واحدة في المقالات (٤٧٣ ، ١ ، ٩) . أما
- { أهل الحق والاثبات } فورد عدة مرات وأظن أن (أهل الحق) مصطلح مرادف (لأهل
- الاثبات) ، وإذا كان هناك أى فرق بين خالق ومكتسب (في ص ٥٢٩) فقد يكون أهل
- الحق قد أتوا بعد أهل الاثبات .
- (١٠٢) مقال ١ .
- (١٠٣) ٥٦١ .
- (١٠٤) ٤٠٨ ٠٠ الخ
- (١٠٥) ٢٥٩ - ٢٦٥ ٠٠ الخ
- (١٠٦) ٥٥١ .
- (١٠٨) ٥٧٣ .
- (١٠٩) ٥٢٧ ، ٥٧٧ .
- (١١٠) ٥٥٤ .
- (١١١) قد يكونون هم أنفسهم أحيانا . فيشر الميرسي يقال أنه كان أستاذا للنجار
- وقد أورد ابن أبي الوفا (في كتاب الحواهر المضيئة - ج ١ ، ص ١٦٤) معجم قراجم
- للأحناف ، ذكره فيه .
- (١١٢) المقالات ، ٣٢ فيما يتعلق بحقيقة أنه كان لضرار (مجلس) في البصرة
- مثل أبى الهذيل فريدا كان هو وهشام في المرحلة العمرية نفسها (لهما العمر نفسه) ،
- وعلى الأقل لم يكن ضرار هو الأصغر سنا كما وضحت في :
- Origin of the Islamic doctrine of aquisition. .
- (١١٣) ٤٠ ، وبأبعدها ، ٤٢ ، وما بعدها . كلمة (سبب) قد تعنى (الوازع)
- أو (الدافع) .

القضاء والقدر

٢١٢

(١١٤) كتب أبو الهذيل وجعفر بن حرب عنه • استخدام جعفر كلمة (اختيار) ،
(المقالات ، ٢٤٦) •

(١١٥) ٣٨ ، ٩ ، ١٥ / ٢٢١ ، ١ ، ٨ / ٤٩٢ ، ١ ، ٨ •

(١١٦) المقالات ، ٢٢٨ ، ٥١٢ •

(١١٧) التخلية ، قال بها بعض الأباضية كأساس من أسس (الاستطاعة) ، وقد
اعترض عليهم في ذلك يحيى بن أسى كامل ، ومحمد بن حرب (المقالات ، ١٠٧) •

(١١٨) الابانة ، ٨٥ ، التنبيه للملطي ، ١٣٣ وانظر أيضا الفصل الثالث •

(١١٩) المقالات ، ٤٨٩ ، ١ ، ٩ •

(١٢٠) نفسه ، ٤٩٤ ، ١ ، ٤ •

(١٢١) نفسه ، ٤١ ، ١ ، ٤ •

(١٢٢) ترجم في Wensinck's Muslim Creed.

(١٢٣) ص ١٨٧ • p. 187.

(١٢٤) ص ١٦٨ • p. 186

(١٢٥) المقالات ، ١٤٠ •

(١٢٦) الانتصار ، ١٦٤ وما بعدها •

(١٢٧) ١٤١ •

(١٢٨) بالنظر لاختلاف النص في المقالة ١٣ واقتربها من معاني مقالات أخرى عن
الفصل الانساني يبدو من المعقول أنها تتعرض (للكسب) • وقد ترجمها فنسنت
واستخدم acquiring لكلمة أخرى مختلفة تماما •

(١٢٩) المقالات ، ٩ ، ١٨ ، ٢٠ ، راجع أيضا ٢٧ •

(١٣٠) Muslim Creed, 161.

(١٣١) Goldziher, Zahiriten, p. 70.

(١٣٢) الملل ، ٦٥ •

(١٣٣) المقاتل ٢ ، ٨ •

(١٣٤) محمد بن الحسن الشيباني (توفي ١٨٧ أو ١٨٩) كان تلميذا لآسى حنيفة
ومالك بن أنس ، وقد لخص الموطأ لمالك • وينظر له الأحناف كامام من أهميتهم بعد
آسى حنيفة وآبى يوسف أنظر ابن أبي الوفا ، ج ١ ، ص ٤٢ • وانظر أيضا
ابن قطلوبغا ، ص ٤٠ •

(١٣٥) المقاتل ٦ ، ١١ •

(١٣٦) القرآن الكريم ، ٥٢/٥٤ •

(١٣٧) ترجمة الكلمات الأخيرة يجب أن تكون بالانجليزية كالآتي

Not in accordance with his intimate awareness, but in accordance with
his writing on he preserved table.

- (١٢٨) يقال ان هذه نقطة خلاف بين الأشعرى والأحناف .
- (١٢٩) راجع ما سبق (الفصل الثالث)
- (١٤٠) أنظر Massignon, Recueil de Textes, 211 f
- (١٤١) ١٢٧
- (١٤٣) القرآن الكريم ١/٧٦ - ٢ ، التتية ١٢٨
- (١٤٤) ١٣٥
- (١٤٥) المقالات ٢٤٤ وما بعدها
- (١٤٦) ١٣٥
- (١٤٧) Goldziher, Zahiriten, 117 ff
- (١٤٨) بسرة وترجمة
- (١٤٩) ٤٢
- (١٥٠) ٢٠ وما بعدها
- (١٥١) ٢٢ ، القرآن الكريم
- (★) قصور في هوامس المتن ، كذا في الأصل ، وهو خطأ مطبعي شالسا

الفصل السادس

الأشعري وناقضوه

ينظر لكتابات الأشعري بشكل عام كنقطة تحول أو كبداية لنهاية مرحلة في تاريخ الاسلام وسيوضح الفصل الذي نحن بصدد ان لهذه الفكرة أسساً صحيحة . ومن ناحية أخرى ، فقد وجد الدارسون المحدثون انه من الصعب فهم طبيعة انجازات الأشعري على نحو دقيق ، وقد أصبح مزيد من كتاباته متاحاً بين أيديهم ، الا اذا — على الأقل — رسموا صورة جديدة للرجل الذي تتوفر عنه بالفعل معلومات قوامها أفكار مسبقة جمعوها من كتابات مريديه . وقد انعكست دهشة الكاتب الغربي وحيرته في كلمات المستشرق فنسنت ، الذي قدم لنا عرضاً موجزاً عن الأدلة التي ساقها الأشعري للدلالة على أن الله سبحانه قد يرى (بضم الياء) في الجنة ، وراح يقتبس ما يؤكد ولاءه لفكر أحمد بن حنبل في هذه القضية ، ثم بعد هذا العرض يقول فنسنت : « أهذا هو الأشعري الذي تعرض تلاميذه ومريده للعنات الحنابلة ، والذي يمقتة ابن حزم مقتاً شديداً ؟! أم أن الأشعري رجل ذو وجهين ؟ » (١) .

ان هذا الاضطراب نشأ عن أن الباحث الغربي في القرن الأخير كان أقل تعاطفاً بكثير مع الأشعري ، فمن المنطلق الليبرالي الذي تأثر به دائماً ، فان الخلاف بين المعتزلة ومعارضيه أهل السنة كان يقوم غالباً كصراع بين حرية الفكر من ناحية وتشدد (أو استبداد) العقائد المطلقة absolute من ناحية أخرى ، فنظرة فنسنت المؤمن بسيادة العقل كما يتجلى في الممارسة الحرة في نطاق عقيدة جعلته يتطرق في

عدم النعاطف مع الأشعرى الذى عده المسئول الأول عن انهيار العقلية الخالصة للمعتزلة (بفرض أن ذلك صحيح : أى بفرض أنه المسئول الأول عن هذا الانهيار وبفرض أن الفكر المعتزلى عقلى خالص) . وقد وجدنا هذا الاتجاه على الأقل فى زمن باكر نسبيا يعود لكتاب فون كريمير Von Kremer الذى يحمل عنوان Geschichte der herrschenden Ideen des Islam المنشور سنة ١٨٦٨ (٢) .

واستمر — أى هذا الاتجاه — مع بعض التعديلات والمواضع حتى الوقت الحالى ، رغم أن كتابات الدكتور نيبرج Nyberg عن المعتزلة تعد علامة على بداية التغيير .

والدراسة الحالية تقوم على اتجاه مختلف تماما . فالاسلام بلا شك واحد من القوى الدينية العظمى فى العالم مهما كان الحكم النهائى عليه ، لذا فمن يريد أن يفهمه عليه أن يقترب منه حاملا معه قدرا معقولا من التواضع والاحترام . لقد انتشرت أفكار الأشعرى ومدرسته انتشارا واسعا بين المسلمين كتعبير عقلى مرض عن الدين الاسلامى ، بينما لم تلق أفكار المعتزلة قبولا ، وعلى هذا فإن القوى الحقيقية التى يجب أن نصممها فى اعتبارنا هى القوى المهيمنة فى الأشعرى ومن هنا نحو اذا أردنا أن نفهم شيئا عن الروح الأعماق للاسلام ومصدر قوته ، وربما ساعدنا تحول الأشعرى عن أفكار المعتزلة ليتخذ اتجاهها أكثر تقليدية أو أقرب الى مدرسة الحديث — على فهم هذه النهاية .

١ — تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة

ولد أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى فى البصرة سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م وكان واحدا من التلاميذ النجباء للجبائى رأس المعتزلة فى البصرة ، وكان يعد نفسه لخلافة أستاذه فى رئاسة المعتزلة لكنه عندما بلغ الأربعين تولى عن فكر المعتزلة ونحو جماعة الكتاب (القرآن) والسنة وكرس نفسه للدفاع العقلى عن هذا الموقف الجديد ، وقبل أن ينهى أجله رحل الى بغداد حيث مات سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م (٣) .

ولا بد أن نخلص بكثير من المعلومات عن القصص التي رويت عن نحوله عن مذهب المعتزلة بأكثر مما هو متوقع عادة حتى ولو كانت هذه القصص ذات طابع رمزي في جانب منها . فخلاصات الأشعري مع الجبائي تتبلور حول قصة الأخوة الثلاثة التي رويت بصيغ مختلفة ، وهي تناول القدر النهائي أو المصير النهائي لثلاثة إخوة ، كان أحدهم نقياً والثاني نريراً أما الثالث فمات طفلاً . والآن ماذا كانت الجنة قد حجزت لمن يستحقها بسبب مسلكهم الحسن (أفعالهم الطيبة) فلا مكان للطفل فيها (لا مكان للأخ الذي مات طفلاً فيها) ، وإذا كان علينا أن نجنب عدم صلاحية القول باستبعاد الطفل عن الجنة (لأنه لم تكن لديه فرصة لعمل الطيبات أو لم يتح له فرصة لفعلها) ماذا لو أن الله كان يعلم في سابق علمه أن هذا الطفل سيكون نريراً إذا ظل على قيد الحياة ، ألم يكن من العدل أن يقبض الله روح هذا الأخ الشرير وهو طفل ولا يدعه يكبر ويتبع في المعاصي (المقصود الأخ الثاني — الشرير) وننتشر القصة على شكل حوار بين الأشعري والجبائي (٤) وفي هذا الحوار لم نلتق وجهات النظر ووصلت إلى طريق مسدود ، ويمكن مقارنة هذا الحوار بما ورد في كتاب المقالات للأشعري مقارنة دقيقة وعندها سيتضح أن الجبائي كان ينتقد آراء معتزلة بغداد أكثر من انتقاده أية جماعة معتزلية أخرى (٥) . وقد قدم لنا الجبائي محاولة لبيان أن كل أفعال الله سبحانه على الإنسان يمكن تفسيرها كواب لمن يستحق وكعقاب للعاصي أو العفو عنه لا يستحق المعاناة (العذاب أو العقاب Suffering) ، والجبائي يرى أن أقدار البشر (قسمة البشر ونصيبهم destinies of men) ، لا يمكن شرحها شرحاً كاملاً من خلال مفاهيم عقلية كمفاهيم العدالة والسلامة والصحة . . الخ بل لقد كان الجبائي مستعداً لتقبل فكرة تفضل الله سبحانه على عباده (والتفضل مكافأة لمن لا يستحق بالضرورة ، فهو فضل من الله على عبده أو عباده) .

وعلى أية حال ، فإن ما نخلص إليه من هذه القصة هو أن الأفكار البشرية غير كافية للتعبير عن حقائق الحياة البشرية نفسها . فممن المرء لا يستطيع أن يقدم شرحاً عقلياً (منطقياً) للفرقة بين قدر شخص وقدر شخص آخر . أو بتعبير آخر لتعليل نصيب جماعة من البشر ونصيب

جماعة أخرى ، فما على المرء الا أن يتقبل ما قدره الله دون اعراس — عليه أن يفعل ذلك ببساطة . انه يبدو لى أن الجبائى كان قد بدأ يدرك قصور العقل البشرى أو محدوديته *Limitations of reason* وأن تلميذه (يقصد الأشعري) لم يكن الا حاملا لأفكار استساذه التى اعتنقها فى مرحلة متأخرة من عمره . ومن المؤكد أن أفكار الأشعري لابد أن ينظر (بضم الياء) اليها باعتبارها النطور المنطقى لكل حركة المعتزلة . لقد حاولوا ان يتعاملوا مع حقائق الوجود المعقدة وفتا لمنظومة معينة من الأفكار ، لكن بالرغم من جهدهم ، فقد ظلت هناك تناقضات واضحة بين نظمهم الفكرية والحقائق الواقعية ، لذا هم الطبيعى أن ننحيا جانباً لننظر ما اذا كانت هناك نظم فكرية أخرى سنكون أكثر فائدة أو أكثر تحقيقاً للفرض *More Satisfactory* .

وسنجد مرات عديدة فى كتاب الابانه عن اصول الديانة للأشعري ما يبين أن طريقته فى الجدل (سوى الأدله) تنكون من مواجهة الأفكار المبدئية *Priori ideas* لمعارضيه بحقائقه الصلده . انه محاور واقسى لا يخلو حواراه من رومانسية ، ومن هنا غالى جانب كتابه الذى يعرض فيه لارادة الله ومشيئته (٦) ، انطلق فى مجادلته من حقيقة إسراف الكافرين فى حق المؤمنين ، من خلال قضية خلق الله سبحانه للأشياء التى حرماها (المقصود ، ما دامت هى محرمة فلم خلقها ؟ — المترجم) وقضية خلق الأعمال البشرية التى لم يرددها الله (المقصود : ما دام لم يرد من الانسان أن يفعل ذلك فلم يسر له فعله ؟ — المترجم) ازاء عدم كفاية العقل البشرى (تصور المنطق البشرى) وهو أمر مصاحب للانسان منذ ميلاده اضطر الأشعري لاسخاذا قرارات . وبما قصة عن رؤى منامية رآها تروى بأشكال مختلفة لا بد أن لها أساساً ، وربما إن اخضعناها لمنظور علم النفس الحديث دللتنا أنه كان يمر بأزمة حقيقية فى حياته عندما رأى هذه الأحلام (٧) .

نفى شهر رمضان ظهر له النبى فى الرؤيا ثلاث مرات للدلالة على مراحل ثلاث مر بها عقل الأشعري وقلبه ، نفى المرة الأولى كان مسن الواضح أن الأشعري غير راض عن الاتجاه العقلى فى علم الكلام فقرر أن يعود للكتاب (القرآن الكريم) والحديث (سنة النبى ﷺ) ، وعسلى

أيه حال ، فإنه لم يكن راضيا نهما عن ذلك وانما راح ينسفل نفسه بالدفاع عن موقفه الجديد (العودة للكتاب والسنة) وفقا للأساليب الى ينبعها المستغلون بالكلام . وعندما ظهر النبي ﷺ في الرؤيا للأشعري في المرة الثانية بعد عدة أيام سأل النبي ﷺ الأشعري عن كيفية تنفيذه لوصيته (أى وصية النبي ﷺ) فلما أجابه الأشعري عاد النبي ﷺ فكرر — ببساطة — وصيته الأولى . ووفقا لرواية أخرى نفهم ان الأشعري درس الأحاديث النبوية المتعلقة برؤية النبي في المنام ، ثم الأحاديث المتعلقة بالتشفاعة ثم الأحاديث المتعلقة برؤية الله سبحانه .

ويقال أيضا ان النبي ﷺ عندما ظهر للأشعري في منامه سألته عما اذا كان يشك في رؤية الله سبحانه بالعين لأنها أمر مناف للعقل ، وأنبأه النبي أن الأدلة العقلية هي المشكوك فيها وليس الأحاديث النبوية . فكل الروايات اذن تتفق على أنه بعد هذا الحلم (الرؤيه المنامية) نخلى الأشعري تماما من الكلام وتفرغ لدراسة الأحاديث وتفسير القرآن الكريم (*) ، ووصل الأشعري الى المرحلة الثالثة والاخيرة بعد الحلم (الرؤيا) الثالث فقد سأل النبي ﷺ مرة ثانياة تقريرا عن أعماله (في الرؤية) فلما أجابه لم يكن النبي ﷺ راضيا عن الاجابة تماما وقال (في المنام) ما يفيد أنه — أى النبي ﷺ — لم يطلب منه ان يتخلى عن الكلام وانما أن يؤيد السنة الصحيحة . وعلى هذا أنزل الأشعري العقل (المنطق) من فوق عرشه ، ليعيده إلى وضعه الصحيح كخادم للوحى ، وربما كان لعدم كفاية الافكار العقلية أثر في اختيار الموضوعات التي تناولها الأحاديث كشفاة الرسول ﷺ للمذنبين التي هي تصحيح لفكرة

(*) في مقدمة الابامة (تحقيق عباس صباغ) ما نقله كالتالى (وما حكى عن الأشعري أنه قال . « وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كتبت فيه من العقائد ، ففقت مصليتي ركعتين ، وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله ﷺ في المنام فشكوت اليه بعض ما بى من الأمر ، فقال الرسول ﷺ « عليك بسنتي » ، فانتبهت فعارضت مسائل الكلام بما وجدت من القرآن والأخبار فأثبته ونبتت ما سواه ورأيت طهريا ٠٠ ثم انه غاب عن الناس مدة من الزمن مختليا في بيته ، خرج بعدها الى الجامع وصعد المنبر وقال . « معاشي الناس انما تغيب عنكم هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجع عندي شيء على شيء واني استهديت الله فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا » ثم انه انخلع من الثوب الذي كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة الى الناس » ، ص ١٥ .

العدالة المطلقة ، وكروية الله سبحانه بالعين في الآخرة كفكره مكملته لأفكارنا العقلية غير الكافية عن الله سبحانه ، أن قصة الأحلام التي رآها الأشعري بالاضافة الى قصة الحوار حول الاخوة الثلاثة بشبران معاً الى ما يمكن أن نقول عنه أن الأشعري قد « أخضع العقل للوحي »
The Subordination or Reason to Revelation.

وعلى هذا ، فهناك ما يؤكد ما ذهب اليه المستشرق فنسك من أن « الأشعري في كتابه الإبانة ، بدأ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالقرآن والسنة ، إذ إن استشهادهات تتكون أساساً من هذين المصدرين » (٨) ، لكن الجزء الأخير من ملاحظة فنسك غير متوازن (أو يتناول الأمور من جانب واحد) ، فهناك غرور واضحة وصارخة بين الأدلة التي يسوقها الأشعري وتلك التي يسوقها خشيش ، ويكفي أن نقارن بين أدلة كل من الأشعري وخشيش لنعلم أن الأشعري لا زال ممسكاً بشيء من الطبيعة الفكرية وظل محتفظاً باستخدام المنطق وأعمال العقل .

وسنجد بالفعل أن أسس البراهين الأشعرية تقوم على أربع دعائم . الدعائم الأولىان هما ما ذكرهما فنسك ونعني بهما القرآن والحديث ، لكن حتى في الفصل الذي حلل فيه قضية إمكانية رؤية الله سبحانه في الآخرة ، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يستخدموا إلا في خمسة براهين من بين ثمانية براهين ساقها ، وفي فصول أخرى كانت نسبة استخدامه للقرآن الكريم والأحاديث النبوية كبراهين أو شواهد أو أدلة ، أقل بكثير مما أورده في هذا الفصل (الفصل الذي تناول فيه إمكانية رؤية الله سبحانه وتعالى في الدار الآخرة) ، وأكثر من هذا فبينما الحق الموحى هو أساس البرهان (أو الدليل) فهناك أيضاً — على غير الحال عند خشيش — قدر كبير من التأمل الفكري والبرهان العقلي يسوقه الأشعري دائماً ، فهو لا يستشهد بالآيات القرآنية بمجرد إيرادها هكذا ببساطة وإنما نجده يبين كيفية تأييدها للمعتقد الذي يسوقه بينها مناوئوه يكتفون بإيراد آيات لا تدلل (أو تبرهن) على ما يريدون التدليل عليه (البرهنة على صحته) . ومن هنا ، فإن الاستدلال بالآية الكريمة (لا تدركه الأبصار) الأنعام / ١٠٣ لا يصلح دليلاً على عدم إمكانية رؤية الله تعالى في الآخرة فإن معنى الآية السابقة أن الأبصار لا تدركه

في الدنيا أو أن الكفار لا يرونه ، وإذا لم نأخذ بهذا التفسير ظهر التناقض في آيات القرآن الكريم وهو أمر يعلم أنه لا يحدث (*) (١٠) فمقيدة أن القرآن محكم لا يمكن أن يحتوى على أى تناقض تذكرنا بما روى عن الرؤى التي رآها الأشعري والتي تفيد أنه عند فحصه للأحاديث الصحيحة وجد أن بها ما يشير إلى ضرورة التأمل والتفكير واتخاذ البراهين العقلية

(*) نورد هنا ما ورد في كتاب الإبانة عن أصول الديانة للأشعري في باب الكلام في اثبات رؤية الله بالابصار في الآخرة)

« قال تعالى . (وجوه يومئذ ماضرة) يعنى مسرقة (الى ربها ماطرة) يعنى رائية . وليس يخلق النظر من وجوه نحن ذاكروها .

فاما أن يكون الله سبحانه عى مظر الاعتبار . كقوله تعالى : « افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » .

أو عنى الانتظار . كقوله تعالى « ما ينظرون الا صيحة واحدة » .

أو يكون عنى مظر التعطف كقوله تعالى « ولا ينظر اليهم يوم القيامة » .

أو يكون عنى مظر الرؤية .

فلا يجوز أن يكون الله - عز وجل - عى مظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز ان يكون عى مظر الانتظار ، لان المظر اذا ذكر مع ذكر الوجه ، معناه مظر العينين اللتين في الوجه ، كما ذكر أهل اللسان انظر القلب فقالوا انظر في هذا الأمر بقلبك ، (فلا يكون) معناه مظر العينين ، وكذلك اذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه مظر الانتظار الذي يكون للقلب ، وايضا فان مظر الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه شغيف وتكدير وأهل الجنة (في ما لا عين رأت ، ولا أدن سمعت من العيش السليم والتعيم المقيم) .

وإذا كان هذا هكذا ، لم يجز أن يكونوا معتظريين ، لأنهم كلما خطر ببالهم سوء . أتوا به مع خطوره ببالهم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز ان يكون الله عز وجل - أراد مظر التعطف ، لأن الخلق ، لا يجوز (لهم) أن يتعطفوا على حائلهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صبح القسم الرابع من أقسام النظر وهو معنى قوله « الى ربها ناظرة » ، (أى) انها رائية ، ترى ربها - عز وجل - .

(وهذا) مما يبطل قول المعتزلة . ان الله أراد بقوله . « الى ربها ناظرة » مظر الانتظار لأنه قال . « الى ربها ناظرة » ومظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله « الى » لأنه لا يجوز عند العرب ، أن يقولوا في مظر الانتظار « الى » .

(ولان الله) تعالى لما قال « وما ينظرون الا صيحة واحدة » لم يقل « الى » اذا كان معناه الانتظار .

• • • • •

= وقال - عز وجل - مخبرا عن بلقيس (فنانظرة بم يرجع المرسلون) فلما أرادت الانتظار لم تقل « الى » .
وقال امرؤ القيس .

فلما أردت الانتظار لم يقل « الى »
فلما أردت الانتظار لم يقل « الى »

ولما قال سبحانه : « الى ربها فانظروا » علمنا أنه لم يرد الانتظار وإنما أراد النظر الرؤية . لما هو في النظر يذكر الوجه .
وقرن الله النظر بذكر الوجه ، فأراد نظر العينين اللتين هي الوجه كما قال . « قد شئى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها » فذكر الوجه ، وإنما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس الى القبلة .

فان قيل لما لا قلتم ، ان قوله تعالى . « الى ربها فانظروا » انما أراد الى ثواب ربها فانظروا ؟

قيل له ثواب الله غيره ، والله سبحانه وتعالى قال : « الى ربها فانظروا » ولم يقل الى غيره فانظروا ، والقرآن العزيز في طاهره ، وليس لنا أن نزليه على طاهره الا بحجة ، والا فهو على طاهره .

الا مرى أن الله لما قال : « وصلوا الى واعبدوني » لم يخبر أن يقول قائل انه أراد غيره . (وهذا) يزيل الكلام على طاهره بغير حجة .

ثم يقال للمعتزلة : ان جاز لكم أن تزعموا أن قول الله تعالى « الى ربها فانظروا » انما أراد به ، الى غيره فانظروا .

فلم ما جاز لغيركم أن يقول . ان قول الله سبحانه وتعالى : « ولا تدركه الابصار » أراد به ، لا تدركه غيره ، ولم يرد أنها لا تدركه ، وهذا مما لا يقدرون الفرق فيه .

لدليل آخر مما يدل على أن الله تعالى يرى بالابصار .

(ومما يدل على ذلك) قول (الله على لسان) موسى - عليه السلام - « رب ارفني انظر اليك » ولا يجوز أن يكون موسى - صلوات الله عليه وسلامه - وقد ألبسه الله جلباب السنين ، وعصمه بما عصم به المرسلين ، أن يسأل ربه ما يستحيل عليه .

وإذا لم يجز ذلك على موسى - عليه السلام - وقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلا ، فان الرؤية جائزة ، على ربنا تعالى ، ولو كانت الرؤية مستحيلا على ربنا - تعالى - كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى - عليه السلام - وعلموا هم ، لكانوا - على قولهم - أعلم بالله من موسى - عليه السلام - وهذا مما لا يدعيه مسلم . فان قال قائل :

الستم أن حكم الله في الظهار اليوم ولم يكن نبي الله - عليه السلام - يعلم ذلك قبل أن ينزل .

قيل له لم يعلم نبي الله - عليه السلام - ذلك قبل أن يلزم الله حكم الطهسان ، فلما ألزمهم الحكم به أعلم نبيه - عليه السلام - قبلهم ، ثم أعلم نبي الله - عليه السلام - عباد الله ذلك .

• • • • •

= ولم يأت وقت لزمه حكمه ، فلم يعلم به - عليه السلام - وأنتم زعمتم أن موسى - عليه السلام - كان قد لزمه أن يعلم حكم الرؤية وأنها مستحيلة عليه .

وإذا كان لم يعلم وقت لزمه علمه ، وعلمتموه أنتم ، ألا نلزمكم بجهلكم أنكم بما لزمكم العلم به أعلم من موسى - عليه السلام - بما لزمه به ، وهذا خروج عن دين المسلمين .

دليل آخر مما يدل على أن الله يرى بالأبصار :

قوله - تعالى - لموسى - عليه السلام (فإن استقر مكانه فسوف تراثى) .

فلما كان الله - تعالى - قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً ، كان قادراً على الأمر الذى لو فعله لرأه موسى - عليه السلام - فدل ذلك على أن الله - تعالى - قادر على أن يرى عباده نفسه وأنه جائز رؤيته .

فإن قال قائل . فلم لا قلت أن قول الله - تعالى - « فإن استقر مكانه فسوف تراثى » تبعيد الرؤية ؟

قيل له : لو أراد (الله - سبحانه -) تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه . ولم يقرنه بما يجوز وقوعه ، فلما قرنه باستقرار الجبل ، وذلك أمر مقدور لله - سبحانه - دل ذلك أنه جائز أن يرى الله - تعالى - .

ألا ترى الخنساء أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربياً لأخيها ، قرنت الكلام بأمر يستحيل فقالت :

ولا أصالح قوما كنت حربهم حتى يعود بيأخساً ملكه القارى

والله - تعالى - إنما خاطب العرب بلغتها ، وما تجيزه مفهوماً فى كلامها ومعقولا فى خطابها .

فلما قرن (الله - سبحانه -) بأمر مقدور جائز ، علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة .

دليل آخر :

قال الله - عز وجل - « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » .

(وفيها) قال أهل التأويل : النظر إلى الله - عز وجل - (إذ) لم ينعم الله - تعالى - على أهل الجنة ، بأفضل من نظرهم إليه ، ورؤيتهم له . وقال الله - تعالى - : « ولدينا مزيد » (وقد) قيل : النظر إلى الله - عز وجل - .

وقال - تعالى - « تحيتهم يوم يلقونه سلام » ، وإذا لقيه المؤمنون رأوه .

(وقال - تعالى) : « كلا اللهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (أى) يحجبهم عن رؤيته ، ولا يحجب عنها المؤمنين .

فإن قال قائل : فما معنى قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » . قيل له . يحتمل أن لا تدركه فى الدنيا وتدركه فى الآخرة . لأن رؤية الله أفضل للذات ، وأفضل للذات تكون فى أفضل الدارين .

ويحتمل أن يكون الله - تعالى - أراد بقوله « لا تدركه الأبصار » معنى ، لا تدركه أبصار الكافرين الكذابين ، وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضاً .

• • • • •

= فلما قال ان الوجوه تنظر اليه يوم القيامة ، وقال في آية أخرى الأبصار لا تدركه ، علمنا انما أبصار الكافرين لا تدركه •

مسألة والجواب عنها :

فان قال قائل • قد استكثر الله - تعالى - سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار فقال • « يسألك اهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا : ارنا الله جهرة » ، فيقال لهم : ان بنى اسرائيل سألوا رؤية الله - عز وجل - على طريق الإنكار لبؤة موسى - عليه السلام وترك الايمان به حتى يروا الله • فكانهم قالوا • لمن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة •

فلما سألوه الرؤية على طريق الايمان بموسى - عليه السلام - حتى يريهم الله نفسه ، استعظم الله سؤالهم ، من غير أن تكون الرؤية مسعجلة عليه ، كما استعظم سؤال اهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا •

ولكن أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا •

لدليل آخر مما يدل على اثبات رؤية الله تعالى بالأبصار

- رواية الجماعات في الجهات المختلفة -

عن رسول الله ﷺ أنه قال : (ترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضارون في رؤيته) •

فالرواية (هنا) أطلقت إطلاقا ، ومثلت برؤية العيان ، ولم يكن معناها الا رؤية العيان •

(وقد) رويت الرواية عن رسول الله ﷺ من طرائق عدة ، ورواها أكثر من عدة خبر الرجم ، ومن عدة من روى أن النبي ﷺ قال : (لا وصية لموارث) • ومن عدة رواية : (المسح على الخفين) •

ومن عدة رواية قول رسول الله ﷺ (لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها) •

وإذا كان الرجم ، وما ذكرناه ، سننا عند المعتزلة ، كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواها ونقلتها ، يرويها خلف عن سلف والحديث لا حجة فيه ، لأنه انما سئل النبي ﷺ عن رؤية الله في الدنيا ، (حيث) قيل له :

هل رأيته ربك ؟

فقال : (نور أرى) •

لان العين ، لا تدركه في الدنيا الابواب المخلوقة على صفاتها لان الانسان ، لو حرق ينظر الى عين الشمس ، مادام النظر الى عينها ، لذهب أكثر بصره ، وإذا كان الله - سبحانه - حسبكم في الدنيا بأن لا يقوم العين بالنظر الى عين الشمس ، فاشعرى أن يثبت البصر للنظر الى الله - تعالى - في الدنيا ، الا أنه يقويه الله تعالى • =

.

= رؤية الله - تعالى - في الدنيا قد اختلف فيها *

وقد روى عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل « تراه العيون في الآخرة » *

فلما كانوا على هذا مجتمعين ، وبه قائلين ، وأن كانوا في رؤيته - تعالى في الدنيا مختلفين ، ثبتت الرؤية في الآخرة أجماعا *

وإذا كانت في الدنيا مختلفا فيها ونحن إنما قصدنا إلى إثبات رؤية الله - تعالى - في الآخرة *

على أن هذه الرواية على المعتزلة ، لا لهم ، لأنهم (في الأساس) ينكرون أن الله نور في الحقيقة *

فاذا احتجوا فالخير لهم (أن يكونوا) له تاركين ، وعنه منحرفين ، (والا) كانوا محجوبين (٤) *

دليل آخر مما يدل على رؤية الله - تعالى - بالابصار *

انه ليس موجود الا جائز أن يرى الله وإنما لا يجوز أن يرى المعلوم فلما كان الله - عز وجل - موجودا مثبتا ، كان غير مستحيل أن يرى نفسه - عز وجل - وإنما أرادوا من نفى رؤية الله بالابصار التعطيل ، كما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحة ، وأظهروا ما يؤول بهم إلى التعطيل والجحود - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - *

دليل آخر مما يدل على رؤية الله بالابصار

ان الله - تعالى - يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائيا ، علا يرى الأشياء من لا يرى نفسه *

وإذا كان لنفسه رائيا ، فجائز أن يرى نفسه *

وذلك أن من لا يعلم نفسه ، لا يعلم الأشياء ، فلما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا كان عالما بنفسه *

فكذلك من لا يرى نفسه ، لا يرى الأشياء ، ولما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا لنفسه ، وإن كان رائيا لها ، فجائز أن يرى نفسه *

كما أنه لما كان عالما بنفسه ، جاز أن يعلمها *

وقد قال - تعالى - « أكنى معكما اسمع وأرى » فأخبر أنه يسمع كلامهما ويراهما *

ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالابصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائيا ولا عالما ولا قادرا ، لأن العالم المادر الرائي جائز أن يرى *

مسألة ..

ما في قال قائل * قول النبي ﷺ (ترون ربكم) يعني تعلمون ربكم اضطرابا ؟

قيل له ، ان النبي ﷺ قال لأصحابه هذا ، على سبيل البشارة ، فكيف بكم إذا رأيتم الله - سبحانه - ؟!

• • • • •

= ولا يجوز أن يشترطهم بآمر يتركهم فيه الكفار ، على أن المبى شئ قال (ترون ربكم)
وليس يعنى رؤية دون رؤية . بل ذلك عام فى رؤية العين ورؤية القلب .
دليل آخر

أن المسلمين اتفقوا أن الجنة هيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر ، ومن العيس السليم والبعيم المقيم .

وليس نعم دى الجنة ، أفضل من رؤية الله - تعالى - بالأبصار ، وأكثر من عبد
الله - تعالى - عبده للنظر الى وجهه الكريم

ـ أرانا الله أياه بفصله - وإذا لم يكن بعد رؤية الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ ، وكانت
رؤية نبي الله أفضل لدات الجنة (هان) رؤية الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ .

وإذا كان كذلك ، (فانه لن يحرم الله أنبياءه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين
والصديقين (من) النظر الى وجهه الكريم وذلك لأن الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، ولأن
رؤية الرأى تقوم به . فإذا كان هذا كذلك ، وكانت الرؤية (غير) مؤثرة فى المرئى ،
(فادها) لم توجب مسببها ولا إعتلاها عن حقيقة . ولم يستحل على الله أن يرى عباده
المؤمنين نفسه فى جناته .

مسألة فى الرؤية .

احتجت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار ، بعوله - تعالى - . « لا تدركه

الأبصار » .

قالوا فلما عطف الله بعوله (وهو يدرك الأبصار) قوله (ولا تدركه الأبصار) وكان
قولسه (وهو يدرك الأبصار) على العموم أنه يدركها فى الدنيا والآخرة ،
وأنه يراها فى الدنيا والآخرة ، كان قوله « لا تدركه الأبصار » دليلا على أنها لا تراه
الأبصار فى الدنيا وفى الآخرة ، كان فى العموم كقوله « وهو يدرك الأبصار » لأن أحد
الكلامين معطوف على الآخر .

قيل لهم . فيجب إذا كان عموم القولين واحدا (معرعه) إذا كانت الأبصار ، أبصار
العينين ، أم أبصار القلوب . لأن الله - تعالى - قال « فأنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى
القلوب التى فى الصدور » وقال (أولى الأيدي والأبصار) فأراد أبصار القلوب وهى التى
يفضل بها المؤمنون (على) الكافرين .

ويقول أهل اللغة . فلان بصير بصاسته ، « أى » يريدون بصر العلم ويقولون قد
أبصرته بقلبي كما أبصرته بعينى .

هإذا كان البصر ، بصر العين وبصر القلب ، عام أوجبوا علينا أن يكون تركه
ـ تعالى (لا تدركه الأبصار) فى العموم كقوله (وهو يدرك الأبصار) لأن أحد
الكلامين ، معطوف على الآخر ، (وعلم هذا فقد) وجب عليهم بحجتهم أن الله - تعالى -
لا يدرك بأبصار العينين ولا بأبصار القلب لأن قوله « لا تدركه الأبصار » فى العموم ،
كقوله « وهو يدرك الأبصار » . وإذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله
ـ تعالى « لا تدركه الأبصار » أخص من قوله « وهو يدرك الأبصار » (هـ)
انتهى احتجاجهم . ويقال لهم . انكم زعمتم أنه لو كان قوله (لا تدركه الأبصار)
خاصا فى وقت دون وقت ، لكان قوله (وهو يدرك الأبصار) خاصا فى وقت دون . =

• • • • •

- وقت ، وكان قوله • « لا كمثل شيء » وقوله • « لا تأخذ هذه ستة ولا نوم » ،
وترله : (لا يظلم الناس شيئا) في وقت دون وقت •

فان جعلتم قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » خاصة رجع عليكم احتجاجكم
ويقال لهم • اذا كان قوله • « لا تدركه الأبصار » خاصا ، ولم يوجب خصوص
هذه الآيات ، فما أنكرتم أن يكون قوله • « لا تدركه الأبصار » انما أراد في الدنيا دون
الآخرة ؟

وكما أن قوله : « لا تدركه الأبصار » بعض الأبصار دون بعض ، هل يوجب ذلك
التخصيص (في) هذه الآيات التي عارضتمونا بها •

فان قالوا : قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » يوجب أن لا يدرك بها في الدنيا
والآخرة ، وليس بنفي ذلك ، أن نراه بقلوبنا ، ونبصره بها ولا تدركه بها •

قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون لا تدركه بأبصار العيون ، ولا يوجب ادراك تدركه بها
أن لا نراه ونبصره بها فزعمنا له بالعيون ابصارنا له بها ، ليس بادراك له بها ؟

فان قالوا : رؤية البصر ، هي ادراك البصر •

قيل لهم • ما الفرق بينكم وبين من قال رؤية القلب وابصاره هو ادراكه
واحاطته ؟

نادا كان علم القلب بالله - تعالى - ، وابصار القلب له رؤيته آياه ، ليس باحاطة ،
ولا ادراك •

فلم أنكرتم أن تكون رؤية العيون وابصارها لله - عز وجل - ليس باحاطة
ولا ادراك •

مسألة :

ويقال لهم : اذا كان قول الله - سبحانه - : « لا تدركه الأبصار » في العموم ،
كقوله : « وهو يدرك الأبصار » لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر •

فخبرونا أليست الأبصار والعيون لا تدركه رؤية لا لمسا ولا ذوقا ولا على وجه
من الوجوه ؟

فمن قوله : نعم أخبرونا عن قوله - تعالى - : « وهو يدرك الأبصار » أتزعمون أنه
يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها ؟

فمن قولهم نعم • يقال لهم أخبرونا عن قوله تعالى • (وهو يدرك الأبصار) أتزعمون
أنه يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها • فمن قولهم : لا يقال لهم •

يقال لهم : فقد انتقض قولكم •

فان قوله : « وهو يدرك الأبصار » في العموم ، كقوله • « لا تدركه الأبصار » •

مسألة :

اذا كان قائل منهم أن البصر في الحقيقة هو بصر العين ، لا بصر القلب قيل له :
ولم زعمت هذا ؟

وقد سمى أهل اللغة بصر القلب بصرا ، كما سموا بصر العين بصرا فان جاز
لكم ما قلتم ، جاز لغيركم أن يزعم : أن البصر في الحقيقة ، هو بصر القلب دون
العين •

والمصدر الثالث لبراهين الأشعري هو الإجماع ، أما المصدر الرابع والأخير لقوله برؤية المؤمنين لله سبحانه في الجنة ، فهو أن حياة الجنة هي — كما أجمع المسلمون — تمثل البهجة الكاملة والسعادة المطلقة وليس أدعى للبهجة والسعادة بعد لقاء الرسول ﷺ سوى مطالعة وجه الله الكريم . وعلى النحو نفسه ، فإنه عندما ناقش موضوع إرادة الله نجده برفض أفكارا لتعارضها مع مبدأ أجمع المسلمون عليه وهو أن « ما إرادته الله يكون ، وما لم يردده لم يكن » (١١) والاعتراف بالإجماع كأساس من أسس الشريعة أخذ به للمرة الأولى الإمام الشافعي (المتوفى ٢٠٤ هـ) ويبدو أنه طبق على المسائل العقائدية على يد المعتزلة بعد ذلك بوقت غير طويل (١٢) .

وأخيراً ، فثمة عدد من الأدلة العقلية الخاصة بأسسها الأشعري ومن ذلك — في مقام إثبات رؤية الله سبحانه — الدليل السادس والدليل السابع اللذان عرض لهما فنسبك . . وعند مناقشة الأشعري لبعض المعتزلة الذين ينكرون أن الله جعل (أو خلق) make أساس الكفر ،

= وإذا لم نجز هذا ، فقد وجب أن البصر بصر العين وبصر القلب .
مسألة :

ويقال لهم : حدثونا عن قول الله عز وجل : « وهو يدرك الأبصار » ما معناه ؟
فإن قالوا : معنى « يدرك الأبصار » أنه يعلمها .

قيل لهم : « إذا كان أحد الكلامين معطوفاً على الآخر ، وكان قوله تعالى : « وهو يدرك الأبصار » معناه يعلمها ، فقد وجب أن يكون قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » لا تعلمه ، وهذا نفى للعلم لا للرؤية فإن قالوا : معنى قوله تعالى « وهو يدرك الأبصار » أنه يراها رؤية ليس معناها العلم .

قيل لهم : فالأبصار الذي في العين يجوز أن يرى .
فإن قالوا : نعم ، نقضوا قولهم : أنا ما نرى من البصر إلا من جنس ما نرى الساعة ، فإن جاز أن يرى الله ما ليس من جنس المراتيات ، وهو الأبصار الذي في العين . فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟

وإن لم يكن من جنس المراتيات فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟
وإن لم يكن من جنس المراتيات ، يقال لهم : حدثونا إذا رأينا شيئاً فبصرنا رآه ؟ أو إنما يراه المرائي دون البصر ؟

فمن قولهم . أنه محال ، أن نرى البصر الذي في العين .
فيقال لهم : الآية تنهى أن تراه الأبصار . ولا تنهى أن يراه المبصرون .

أكد الأشعرى أن الفعل ليس فعلا على الحقيقة إلا إذا علمه الفاعل وهذا للحقيقة التي يقوم عليها (١٣) ويمكن تكرار أمثلة لا تنتهى على هذا النحو . الا أننا على أية حال — لا بد أن نضيف أنه لا يوجد حد فاصل واضح بين الأدلة العقلية وما استخلص من اجماع المسلمين (يقصد أن الاجماع أيضا يمكن أن يكون على أسس عقلية) ، وربما كان من الأمور الملاحظة بشكل عام أن المسلم بصلى لربه (أو يدعو ربه) بسبب قوة الايمان وليدفع عن نفسه قوة الشرك (الكفر) (١٤) ، وقد كانت كل الأدلة التي ساقها الأشعرى إنما كان دافعها الرد على خصوم قالوا بوجهات نظر مخالفة لتلك التي يقول بها ، ومن هنا فإن خصومه ان كانوا يرون الراى نفسه فى قضايا أخرى لا خلاف بينهم وبينه فيها ، عندئذ لم يجد الأشعرى ضرورة لأعمال العقل لتبرير هذه المعتقدات . والأشعرى يؤكد أن كل ما يمس عظمة الله ووقاره أو يفترض الضعف فيه أو يصوره — سبحانه — غير كفاء أو غير مكرث — إنما هى بالتأكيد أفكار باطلة .

ودراسة كتاب الإبانة عن أصول الديانة توضح لنا أن الأشعرى وإن كان يضع القرآن الكريم والحديث النبوى فى المقام الأول ، الا أنه أيضا جعل للعقل والمنطق مكانا حفيا .

وربما لهذا يبدو غريبا أنه أعلن ولاءه للصيغة التى قال بها أحد بن حنبل وهى صيغة (بلا كيف) Without how التى ينظر إليها أحيانا على أنها صيغة غامضة (أو على أنها علامة على تحييد الابتعاد عن العلم والمعرفة وتفضيل الجهل أو عدم المعرفة أو أنها صيغة ظلامية (١٥) Obscurantism.

وهذا ليس غريبا حقا عندما نلاحظ أنه قد وجد بالفعل هيكل كامل للتفكير السالب ، ذلك التفكير الذى ينكر إمكانية العلم بالله سبحانه إلا من خلال المعرفة السالبة بمعنى القول بأن الله سبحانه (ليس كذا) (لا هو كذا ولا هو كذا) أما الصيغة الموجبة فمفروضة ، وقد ارتبطت الجزمية بهذا النوع من التفكير لذلك سموها (بالمعطلة) ، وسمى نكتهم (بالمعطل) وقد استمر هذا التفكير (السالب) لكن بشكل معتدل عند بعض من عرفوا باسم (أهل الاثبات) (١٦) وهذا التفكير السالب

مشروع فيما يرى الأشعري لأن العقل البشري غير قادر على فهم طبيعة الله عز وجل . لكنه ذهب لنقطة أبعد وهي أن الحيلولة بيننا وبين الوصول للمعرفة الحقة تعود لقصور في عقلنا البشري ومع هذا فإن الوحي الالهي يهيئ لنا هذه المعرفة الحقة ، بل لقد ذهب الى أن العقل لا يمكن أن يسمح له بالوقوف موقف الحكم على العبارات والأفكار الواردة في الوحي وأن الإنسان لا يمكنه إلا أن يقبلها — ببساطة — كما هي وقد عارض الأشعري التفسير المجازي للمعارات التي يفهم منها تنسيبه أو تجسيم أو تجسيد لله تعالى (١٧) ، فقد أنكر الأشعري تفسير « يد الله » بقدرته الله أو بفضل الله وهو تفسر يتمشى مع المنهج العقلي ، وقد ينعارض مع نص الكلمات الموحى بها ، لكن — من ناحية أخرى — عندما انضحت علاقة ما هو عقلي بالوحي وغدت مفهومة ، لم يمسد أتباع الأشعري في حاجة الى اشاحة وجوههم عن التفسير المجازي . ويمكننا على النحو نفسه فهم قبول الأشعري غير العقلاني (أي القبول غير العقلاني للأشعري) للفتيات المتعلقة بالآخرة (كالبعث والحساب ... الخ) في ضوء المتغيرات التي عاصرتها ، اذ يمكننا أن نقول الى حد كبير — أن أولئك الذين أنكروا الوقائع المختلفة في يوم قيام القيامة (أهوال يوم القيامة وما الى ذلك) كالجهمية مثلا كانوا يحاولون انكار المعنى الباطني للسلوك السوي الخير ، وتداعياته التي لا تناسب الفعل لفعله البشري . فقد كانت تداعيات أفكار الجهمية ومن هنا نحسبهم تهدد بشيوع اللا أخلاقية (الاباحية الخلقية) وازالة الفاصل بين ما هو حلال وما هو حرام (ما هو صحيح وما هو خاطيء) .

لقد كان انكار الأفكار التقليدية اذن مسألة لها عواقب غير طيبة على الصعيد العملي ، وفي ضوء هذه المتغيرات المعاصرة للأشعري يمكن فهم أفكاره (*) .

(*) لدقة هذه الموضوعات العقائدية نفصل هنا ايراد ما ذكره الأشعري في مسألة تسمية الوجه والعينين والبصر واليدين الى الله سبحانه
 « قال الله تعالى ، « كل شيء هالك الا وجهه » وقال تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، فأنظر أن له سبحانه وجهاً لا يفنى ، ولا يلحقه الهلاك » =

• • • • •

« وقال تعالى « تجسرى بأعيننا » « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا » فأخبر تعالى أن له وجها وعينا لا بكيف ولا حدود .

وقال تعالى . « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » وقال تعالى . « لتصنع على عيني » وقال تعالى « وكان الله سميعا بصيرا » .

وقال موسى وهارون - عليهما أفضل الصلاة والسلام « اننى معكما اسمع وأرى » فأخبر (تعالى) عن سمعه وبصره ورؤيته .

ونعى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه - كما قال - وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت لله سميعا بصيرا ، الا على معنى أنه عالم .

وكذلك مالت الجهمية ، وفى حقيقة قولهم أنهم قالوا نقول ان الله عالم ، ولا نقول سميع بصير الا على معنى عالم وذلك (هو) قول النصارى .

وقالت الجهمية (أيضا) . ان الله لا علم له ولا قوة ولا سمع ولا بصر وإنما قصدوا الى تعطيل التوحيد ، والتكذيب بأسماء الله تعالى فأعطوا ذلك له لفظا ، ولم يجعلوا قولهم فى المعنى .

ولولا أنهم خافوا السيف ، لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم . .
ولكن خوف السيف منعهم من اظهار زندقتههم .

وزعم شيخ مذهب نجس ، مقدم مذهبهم أن علم الله ، هو الله ، وأن الله سبحانه علم فلفى العلم من حيث أنهم أنه قبيحه ، حتى لزم أن يقول : يا علم اغفر لى .

إذا كان علم الله عنده هو الله ، كان الله - على قياسه الفاسد علما وقادرة - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - .

قال الشيخ أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري - رحمه الله ورضي عنه - وبالله نستهدى ، وإياه نستكفى ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، وهو المستعان .

مسألة :

أما بعد : فمن سألنا فقال

أتقولون ان لله وجها ؟

نقول له . نقول لك خلافا لما قاله المبتدعون ، وقد ذلك على ذلك قوله تعالى :
(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) .

مسألة :

وان سألنا : أتقولون ان لله يدين ؟

(مقول له) نقول ذلك بلا كيف وقد دل عليه قوله تعالى : « يد الله فوق أيديكم » .
وقوله تعالى « لما خلقت بيدي » .

قيل لهم . ومن أين وحد في القياس ، أنه قوله : « **بيدى** » لا يكون معناه إلا نعمتى . ومن أين يمكن أن تعلم بالفعل أن نفس « **كذا** » مع « **أنا** » رأيتا كتابه العزيز الساطق على لسان نبيه الصادق « **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه** » وقال تعالى . « **لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين** » (٢) وقال تعالى : « **جعلناه قرآنا عربيا** » وقال تعالى : « **أفلا يتدبرون القرآن** » ولو كان القرآن بلسان غير =

• • • • •

« العرب لما أمكن أن نتدبره ، ولا أن نعرف معانيه ، أذا سمعناه ، فلما كان من لا يحسن لسان العرب لا يحسنه ، وإنما يقر به العرب أذا سمعوه علم أنهم إنما علموه لأنه بلسانهم نزل ، وليس هي لسانهم ما ادعوه .
مسألة :

وقد اعتل معتل بقوله تعالى « والسماء بينأيها أيدي » (وقد قالوا) ان (الأيدى) (يعنى) القوة .

فوجب (على حد زعمهم) أن يكون معنى قوله تعالى « بيدي » بقدرتي فيقال لهم : هذا التأويل فاسد من وجوه .

أحداها . أن الأيدى ليس بجمع لليد ، لأن حسم يد أيدي وحسم اليد التى هي « نعمة » (هو) أيادى ، وإنما قال تعالى « لما خلقت بيدي » عبطل بذلك أن يكون معنى قوله « بيدي » معنى قوله « بينأيها أيدي » وأبضا خلو كان أراد القوة ، لكان معنى ذلك بقدرتي ، وهذا مناقض لقول مخالفينا ، وكاسر لذهبهم ، لأنهم لا يشبهون قدرة واحدة فكيف يشبهون (له) قدرتين .

وأيضا فلو أن الله تعالى ، عنى بقوله « لما خلقت بيدي » « القدرة » لما كان لأدم على إبليس من مزية فى ذلك ، والله تعالى أراد أن يرى حصل آدم — عليه السلام — عليه ، إذ خلقه بيديه ، ولو كان خالقا لإبليس بيديه ، كما خلق آدم — عليه السلام (٢) — لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، وإكأن إبليس يقول محتجا على ربه فقد خلقتنى بيديك كما خلقت آدم — عليه السلام — بهما . فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك ، قال تعالى موبخا له على استكباره على آدم — عليه السلام — أن يسجد له . « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت » دل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة ، إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعا بقدرته وإنما أراد اثبات يدين ، ولم يشارك إبليس آدم — عليه السلام — فى أن خلق بهما .

وليس يخلو قوله تعالى . « لما خلقت بيدي » أن يكون معنى ذلك اثبات يدين نعمتين ، أو يكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين — تعالى الله عن ذلك — أو يكون معنى ذلك اثبات يدين قدرتين أو يكون معنى ذلك اثبات يدين ليستا نعمتين ولا قدرتين ولا توصفان إلا كما وصف الله تعالى .

فلا يجوز (إذن) أن يكون معنى ذلك نعمتين ، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائل : « عملت بيدي » أى نعمتى .

ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن نعنى جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا يعنى قدرتين .

وأذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صح القسم الرابع وهو معنى قوله تعالى . « بيدي » اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين (بل) لا توصفان ، إلا بأن يقال : انهما يدان ليستا كالأيدي خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التى سلفت .

مسألة :

وأيضا لو كان معنى قوله تعالى . « بيدي » نعمتى لكان لا مضيئة لأدم — عليه السلام — على إبليس فى ذلك ، على رأي مخالفينا ، لأن الله تعالى ابتداء إبليس — على =

• • • • •

= قولهم - كما ابتدا آدم - عليه السلام - وليست تخلو النعمتان من أن تكونا بدون آدم - عليه السلام - أو تكونا عرصين في بدن آدم - عليه الصلاة والسلام - .

فلو كان عنى بدون آدم ، فلا بد أن عند مخالفينا من المعتزلة جنسا واحدا ، وإذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحدا ، فقد حصل في جسد إبليس - على مذاهبهم - من النعمة ما حصل في جسد آدم - عليه السلام - وكذلك أنه عنى عرصين ، فليس من عرض فعله في بدن آدم - عليه السلام - من لون أو حياة أو قوة ، أو غير ذلك ، إلا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن إبليس ، وهذا يوحي أنه لا فضيلة لآدم - عليه السلام - على إبليس في ذلك .

والله تعالى إذا احتج على إبليس بذلك ليبريه أن لآدم - عليه السلام - الفضيلة .
فدل على أن الله - عز وجل - لما قال « خلقت بيدي » لم يعن نعمتي .

مسألة :

ويقال لهم

لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله « بيدي » يدين ليستا نعمتين ؟
فان قالوا لأن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جارية .
قيل لهم ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا حارحة ؟ فان راجعونا إلى شهادتنا ، أو إلى ما جده سببا من الخلق وقالوا اليد أن لم تكن نعمة في الشاهد ، لم تكن إلا جارية قيل لهم أن علمتم الشاهد ، وقضيتم به على الله تعالى ، فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسما ، لحما ودم ، فانفصوا بذلك على الله - تعالى - اش عن ذلك علوا كبيرا وإلا كنتم لقولكم تاركين ، ولاعتلاككم ناقضين ، وإن أثبتتم حيا لا كالأحياء منا ، فلم أنكرتم أن تكون اليدين اللتان أخرج الله عنهما يدين ليستستا نعمتين . ولا جارحتين ، ولا كالأيدي .

وكذلك يقال لهم لن تجدوا مدبرا حكيما إلا أنسانا ، ثم أثبتتم أن للبدن مدبرا حكيما ليس كالإنسان ، وألغتم الشاهد ، ونقصتم اعتلاككم ، فلا تمعوا من أدوات يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، من أجل أن ذلك خلاف للشاهد .
فان قالوا إذا أثبتتم لله يدين لقوله تعالى (لما خلقت بيدي) فلم لا أثبتتم له أيدي ، لقوله « مما عملت أيدينا » .

فيل لهم قد أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك ، وحج أن يكون الله تعالى ذكر « أيدي » ورجع إلى اثبات يدين ، لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع ، وإذا كان الإجماع صحيحا ، وحج أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين لأن القرآن على ظاهره ، ولا يزول عن ظاهره إلا صحة ، فوجدنا حجة أرلنا بها ذكر الأيدي عن الطاهر إلى ظاهر آخر ، ويجب أن يكون الطاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بصحة .

فان قال قائل . إذا ذكر الله الأيدي ، وأراد يدين ، فما أنكرتم أن نذكر الأيدي ، ويريد يدا واحدة ؟

٢ - قدرة الله سبحانه في فكر الأشعري

القراءة السريعة للعقائد الإسلامية في كتابي الإبانة ومقالات الإسلاميين للأشعري كافية لتوضيح أن الرجل (الأشعري) يركز تركيزاً شديداً على قدرة الله وهيمته بل أنه يردد أفكاراً كثيرة تعود لفترة ما قبل الإسلام ، فالحل الأول الخامس من العقيدة كما يراها تتضح في قوله (أنهم يؤكدون أنه لا شيء على الأرض - خيراً أو شراً - إلا بإرادة الله فكل شيء بإرادة الله ، وفي القرآن الكريم : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً » / الإنسان الآية ٣٠ ؛ ولذا يقول المسلمون : « ما أراد الله يكون وما لم يرد له لم يكن » (١٨) .

= قيل له . ذكر الأيدي وأراد يدين ، لأنهم أجمعوا على مطلق قول من قال أيدي كثيرة ، وقول من قال يدا واحدة .

مقلنا يدان ، لأن القرآن على ظاهره ، إلا أن تقوم حجة ، (وهذه الحجة يجب) أن تكون على خلاف الظاهر .

فإن قال قائل ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى « مما عملت أيدينا » وقوله تعالى « لما خلقت بيدي » على المحار ؟

قيل له . حكم كلام الله تعالى ، أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى مجاز إلا بحجة .

إلا ترون ، إذا كان ظاهر الكلام ، العموم . ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص . وليس هو على حقيقة الظاهر .

وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم ، عن العموم بغير حجة وكذلك قوله تعالى « لما خلقت بيدي » على ظاهره .

وحقيقته إثبات اليمين ، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادعاه خصوصاً إلا بحجة .

ولو جاز ذلك لحاز المدعى أن يدعى على أن ما ظاهره العموم هو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص ، هو على العموم ، بغير حجة وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان ، لم يجز لكم ما ادعيتوه أنه مجاز ، أن يكون مجازاً بغير حجة .

بل وجب أن يكون قوله تعالى « لما خلقت بيدي » إثبات يدين لله تعالى وفي الحقيقة ، غير نعمتين ، (لأنه) لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم . فعلت بيدي ، وهو يعنى نعمتى » .

والملاحظة الأخيرة ربما كان المقصود منها التذليل على مبدأ الاجماع في موازنة البرهان المأخوذ من القرآن الكريم ، فقد استدلل أولا بآية كريمة ثم باجماع المسلمين على أن ما أراده الله كان وما لم يرد له لم يكن . ومن المؤكد أن المعتزلة العام عند المسلمين وهو ارتباط ما كان بإرادة الله واضح تملأ في بعض فصول كتاب الابانة للأشعري ، فالبدأ الجبري (القدرى) القديم الذى مؤداه ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك قد تردد في مواضع مختلفة (١٩) وثمة أثر لما تردد في الحديث الشريف عن القلم ، ومعرفة الله لما يفعله البشر وتدوينه (بالقلم) ما سيفعلون (*) (٢٠) .

وثمة نقطة قريبة الح عليها الأشعري الحاحا شديدا بل ممسلا في كتابه الابانة وهو أن الفرق بين المؤمن والكافر هو نتيجة للطريقة المختلفة التى عامل الله بها كلا منهما ، وليس هذا الفرق ناتجا عن عمل مستقل ناتج عن أى منهما . وهذه الفكرة تصبغ كل ما كتبه الأشعري عن الهداية والضلال والختم (بفتح الخاء) Sealing وتميزها ، وهى افكار مرتبطة بفكرة هيمنة الله المطلقة فهو سبحانه يريد (أو يشاء) كل ما هو موجود على ظهر البسيطة ، فان كان كفر الانسان وكبائره (أخطاؤه ومعاصيه) من عمله هو وليست أشياء أرادها الله (شاءها) ، فإن هذا يعنى أن الله ضعيف وأنه غير قادر — أستغفر الله —

(*) نفضل هنا الرجوع لكتاب الابانة مباحرة ليطمئن القارى العربى أن (وات) قد نقل بالفعل الافكار صحيحة ، وكذلك لمزيد من الشرح والايضاح :

« ... وأنه لا يكون فى الأرض من خير وشر الا ما شاء الله ، وأن تكون مشيئة الله — عز وجل — ، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ، ولا يستغنى عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله — عز وجل — . »
 وأنه لا خالق الا الله ، وأن أعمال العباد مخلوقة لله بقدرته كما قال سبحانه . « والله خالقكم وما تعملون » .

وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئا . وهم يخلقون ، كما قال « هل من خالق غير الله » ، وكما (قال) « لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، وكما قال سبحانه : « افمن يخلق كمن لا يخلق » وكما قال . « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » وهذا فى كتاب الله كثير .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، ولطف بهم (؟) وأصلحهم وهادهم ، وأصل الكافرين ولم يهدهم ، ولم يلطف بهم بالايمن كما عم أهل الريغ الطفيان ، ولو لطف بهم أو أصلحهم =

وهذا أمر مستحيل ولا يمكن التفكير فيه . لذا فالأشعري قد خلص الى نتيجة مؤداها أن الله خالق لكن الانسان وكبائره .

وفي الوقت نفسه فقد تناول الأشعري الفعل البتري أو النشاط البشرى human activity في خط واحد مع تركيزه على الهيمنة المطلقة لله سبحانه . فقد قال الأشعري بما قال به فعلا النجار مؤلف كتاب وصية أبى حنيفة وغيره ، من حيث أن استطاعة الانسان على الفعل مصاحبة للفعل نفسه وانها — أى الاستطاعة — لم تكن موجودة قبل ذلك ، ومن هنا فإن الاستطاعة مخصصة لفعل واحد أو عمل واحد وليست مطلقة (للعمل ونقيضه) (٢١) وبعبارة أخرى ، فإن الله عندهما يهب للانسان « الاستطاعة » أو القدرة على أن يؤمن فليس أمام الانسان الا أن يؤمن ، فطريق الايمان هو وحده المتاح له ، فليس له — ولا يستطيع — أن يكفر ، بل وليس أمامه أن يتراجع عن ايمانه أو يحجم عنه ، ومن هنا فإن العمل وإن كان عمل الانسان الا أنه لا يتم الا من خلال « قدرة » أو استطاعة خلقها الله فيه ، وهذه الاستطاعة في يد الله سبحانه دائما لا يفلتها ولا يفقد السيطرة عليها فهو المهيمن القادر ، ولا يبقى الا ظل لمسئولية الانسان عن عمله There remains only the shadow of man's responsibility for the actions.

ليس غريبا إذن أن يبدو الأشعري راغضا لاكتار برغوث التي مؤداها أن الفعل أو العمل ليس اختياريا اذا كان الله هو الذى أجبره

= لكانوا صالحين ، وابو هدام لكانوا مهتدين ، وإن الله يقدر أن يضل الكافرين ، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين — كما علم — وخذلهم وطبع على قلوبهم .

وإن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأنا مؤمن بقضاء الله وقدره ، خيره وسره ، حلوه ومره .

ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا .

وإن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا الا بالله الله — كما قال عز وجل — .

. ولنلجئ أمورا الى الله ، ونثبت الحاجة والفقر فى كل وقت اليه سبحانه وتعالى ، .

على فعله ، وأكد الأشعري أن الله سبحانه إلى جانب كونه قادرا على خلق الكسب (ما كسبت يده) acquisition للإنسان ، فإنه أيضا — أى الله سبحانه — قادر على إجباره على فعل الشر (٢٢) .

قبول الأشعري لفكرة الكسب أو الاكتساب لا يزيد الا قليلا عن كونه رياء (أو تملقا) ، وربما يكون قد احتفظ بكره الجبائي للفكرة وعدم اقتناعه بها ، وبالإضافة للفقرة التي أثرتنا إليها لتونا فهناك أيضا إشارة للفكرة مرتين في كتاب المقالات ، ومرة في كتاب الإبانة ، ففي هذه الفقرات استخدم الأشعري الكلمة وشرحها من وجهة نظره (كما يفهمها والمقصود كلمة الاكتساب أو الكسب) ففي إحدى إشارات ذكر أن معنى الاكتساب هو تحصيل الشيء أو تمكين الفرد من تحصيل الشيء (أو الحصول عليه) بتمكينه من الاستطاعة أو القدرة ، وهو هنا يشير إلى أن الاستطاعة مخلوقة وفي فقرة أخرى يشير الأشعري إلى أن الإنسان مهما عمل ومهما اكتسب ، فإنه يظل دائما تحت الهيمنة الإلهية أو تحت إشراف الله سبحانه Without God's Control ، فلا أحد يكتسب الا بإرادة الله (*) (٢٣) .

(*) الفكرة بنص كلمات الأشعري في الإبانة

« ان قال قائل لما قلتم ان الله يريد لكل كائن أن يكون ، ولكل ما لا يكون ، ان لا يكون ؟

قيل له الدليل على ذلك ان الحجة وضحت (هي) ان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي — وسنبين ذلك بعد هذا الموضوع في كتابنا — واذا وحب ان الله خالق لذلك ، فقد وحب انه يريد له لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد .

جواب آخر :

(هو) انه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ، من اكساب العباد ما لا يريد ، كما لا يجوز أن يكون من فعله المحتتم ، على انه لو فعل ما لا يريد ، لأنه لو وقع من فعله ما لا يعلمه ، لكان في ذلك اسباب النقصان ، وكذلك القصد ، لوقع من عبادته ما لا يعلمه .

وكذلك لا يجوز أن يقع من عبادته ما لا يريد ، (واذا) كان ذلك وحب ان يقع (ذلك) عن نهور وغفلة ، أو عن ضعف وتقصير على بلوغ ما يريد .

وايضا فلو كاد المعاصي ، وهو لا يتشاء أن تكون ، لكان قد ذكره أن تكون وأي أن تكون ، وهذا يوجب ، أن تكون المعاصي ، كائنة — سواء الله أم أي — وهذه صفة الصعوب — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا — .

• • • • •

= وقد أوضحنا أن الله سبحانه ، لم يزل مريدا على حقيقته التي علمه عليها ، فإذا كان الكفر مما يكون ، وقد علم ذلك ، فقد أراد أن يكون •

مسألة :

ويقال لهم . إذ كان الله علم أن الكفر يكون ، وأراد أن لا يكون فقد أراد أن يكون ما علم ، على خلاف ما علم ، وإذا لم يجر ذلك فقد أراد أن يكون ما علم •

— ويقال لهم • لما أبيت الله يريد الكفر ، الذي علم أنه يكون ، أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان ؟

فان قالوا . لأنه كل مريد لسفه سفيه •

قيل لهم . ولم قلتم ذلك ؟ أوليس قد أخبر الله تعالى ، عن ابن آدم أنه قال لأخيه « لئن بسطت إلى يديك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك اني أخاف الله رب العالمين . اني أريد أن تبوء بأثمي وأثمك فتكون من أصحاب النار » فأراد أن يقتل أخاه لئلا يعذب ، وأن يقتله أخوه حتى يبرء بأثم قتله له ، وسائر آثامه التي عليه ، فيكون من أصحاب النار • فأراد قتله أخيه (له) الذي هو سفيه ، ولم يكن (هو) بذلك سفيها ، فلم زعمتم أن الله تعالى إذا أراد سفه العباد ، وجب أن ينسب ذلك إليه •

مسألة :

ويقال لهم • قد قال يوسف — عليه السلام — . « رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه » ، وكان سجنهم آياه معصية ، فأراد المعصية التي هي سجنهم آياه دون فعل ما يدعونه إليه ، ولم يكن بذلك سفيها ، فما أنكرتم من لا يجب إذا أراد الباري سبحانه ، سفه العباد ، أن يكون قبيحا بينهم ، خلافا للمطاعة في أن يكون سفيها •

مسألة أخرى :

ويقال لهم • ليس من يرى من جرم المسلمين ، كان سفيها ، والله سبحانه وتعالى يراهم ، ولا ينسب إلى السفه ، فلا بد من نعم • فيقال لهم : فما أنكرتم أن من أراد السفه من كان سفيها ، والله سبحانه يريد سفه السفهاء •

مسألة :

ويقال لهم . السفه منا ، من كان سفيها ، لما أراد السفه ، لأنه نهى عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من فوقه ، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ، فلما أتى ما نهى عنه ، كان سفيها •

ورب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحد له الحدود ، ويرسم له الرسوم ، ولا فوقه مبيح ولا حاطر ، ولا أمر ولا زاجر •

فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحا ، أو أن ينسب إلى السفه — سبحانه — •

مسألة :

ويقال لهم : ليس بمن خلا بين عبيده وامائه منا ، يزنى بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم ، فيكون (يذلك) سفيها ، ورب العالمين قد خلا بين عبيده وامائه • (وقد) يزنى بعضهم ببعض ، وهو يقدر على التفريق بينهم ، وليس سفيها (سبحانه) •

• • • • •

= وكذلك من أراد السفة منا كان سفيها ، ورب العالمين يريد السفة وليس سفيها •

مسألة أخرى :

ويقال لهم • من أراد طاعة الله منا ، كان مطيعا ، كما من أراد السعة كان سفيها ، ورب العالمين يريد الطاعة ، وليس مطيعا ، فكذلك يريد الأسفة ، وليس سفيها - (مسحاته) - •

مسألة :

ويقال لهم . قال الله تعالى . « ولو شاء الله ما اقتتلوا » فأخبر أنه لو شاء أن لا يقتتلوا • (ولكن) قال : (ولكن الله يفعل ما يريد) من القتال • فإذا وقع القتال ، فقد شاء • كما قال • « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » •

فقد أوجب أنه لو ردهم إلى الدنيا لعادوا إلى الكفر ، وأنهم إذا لم يردهم إلى الدنيا لم يعودوا ، فكذلك لو شاء ، أن لا يقتتلوا لما اقتتلوا ، وإذا اقتتلوا فقد ساء أن يقتتلوا •

مسألة :

ويقال لهم . قال الله تعالى • « ولو شئنا لآتينا كل نفس هدايا ولكن حق القول مني لآملن جهنم من الجنة والناس أجمعين » وإذا حق القول بذلك ، أن يؤتى كل نفس هدايا ، لأنه إذا لم يؤت بها ، لما حق القول بتعذيب الكافرين ، وإذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالها •

قالوا . معنى ذلك ، لو شئنا جبرناهم على الهدى واضطررناهم إليه •

قيل لهم : إذ أجبرهم على الهدى واضطرهم إليه ، ليكونوا مهتدين •

فإن قالوا : نعم •

قيل لهم . فإذا كان إذا فعل الهدى كانوا مهتدين • فما أنكرتم أنه لو فعل كفر الكافرين ، لكانوا كافرين ، وهذا هدم لقولهم ، لأنهم زعموا أنه لا يفعل الكفر إلا كافرا •

ويقال لهم أيضا : على أي وجه يؤتيهم الهدى ، لو آتاهم إياه ، وشاء لهم ؟

فإن قالوا : على الاجباء •

قيل لهم : وإذا ألجأهم إلى ذلك ، هل ينفعهم على طريق الاجباء •

فمن قولهم : لا •

قيل لهم : فإذا أخبر أنه لو شاء لآتاهم الهدى ، لولا ما حق منه من القول أنه يملأ منهم جهنم ، وإذا كان لو ألجأهم ، لم يكن نافعا لهم ، ولا مزيلا للعذاب عنهم ، كما لا ينفع فرعون قوله الذي قاله عند الغرق والالغاء فلا معنى لقولكم ، لأنه لولا ما حق من القول لآتى كل نفس هدايا وإثبات الهدى على الوجه الذي قلتموه ، لا يزيل للعذاب •

مسألة أخرى :

ويقال لهم . قال الله تعالى . « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » وقال تعالى . « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سفنة من فضة » ، فأخبر أنه لولا أن يكون الناس مجتمعين على الكفر ، لبسط لهم الرزق • ^{١١١}

وقبل أن ندب الأشرى بسبب تقلبه من شأن مسؤولية الإنسان عن أعماله (جعلها في حيز أنسيق من المتوقع) ، يحسن بنا أن نأمل محاولات لحل مشكلة الشر أو مشكلة الكفر Problem of evil التي واجهها بسعى تعرضه لها . لقد كان الأشرى واضحاً تماماً في إدراك أن هيمنة الله الكاملة وإرادته المطلقة ، تعنى أنه سبحانه قد أراد كل الشر الموجود في الدنيا فإله ليس ضعيفاً ولا هو متسم بالاهمال (بحيث نجري الأمور دون علمه) ، لكن الأشرى كان أيضاً متيقناً أن الله عادل وخير . وفي إحدى مجادلاته القائمة على التناقض بين الله سبحانه وإبليس الذي اعتبره مردياً للشر (الشر المراد Willing evil) نورد هذه الفقرات :

« يقال لكم من قولكم : إن كثيراً مما تساء أن يكون إبليس كان ، لأن الكفر أكثر من الإيمان ، وأكثر ما كان قد شاءه هو . وعلى هذا فقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه . لأن أكثر ما شاءه كان وأكثر ما كان فقد تساءه . وفي هذا إيجاب انكم قد جعلتم لإبليس مرتبة في مشيئة ليست لرب العالمين — تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً » (٢٤) (*) وأحد اتجاهات الحل تعتمد على عقيدة « عدل » الله بالضرورة ، وكونه خبيراً ، كما يتبطل ذلك في أنه سبحانه هو الذي قدم لنا الشريعة ، وليس من مشرع فوق الله سبحانه ليقرر له ما هو صالح وما هو طالح ، فليس من مشرع لله ، وليس من مشرع غير الله (٢٥) . (النص بلغة الأشرى : رب العالمين ليس

= ولم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، مما أنكرتم من أنه تعالى ، لو لم يرد أن يكفر الكافرون ، ما خلقهم مع علمه ، أنه إذا خلقهم كانوا كافرين ، كما أنه أراد أن يكون الناس على الكفر مجتمعين ، لم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، ومعارض عليها يطهرون ، لئلا يكونوا جميعاً على الكفر متطابقين .

إذا كانوا في معلومه أنه لو لم يفعل ذلك ، لكانوا على الكفر جميعاً متطابقين » .

(*) نقلنا النص العربي الذي يتفق تقريباً مع ما أورده وات بالانجليزية من طبعة الأمانة ، بتحقيق عباس صباغ ، ص ١١٨ ونورد هنا نصاً آخر لا يخلو من علاقة مع النص الوارد في المتن من الصفحة نفسها « ويقال لهم إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله الكفر والعصيان ، وهي لا يريد . وأراد أن يضمن الخلق أجمعين ولم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكبر ما أراد الله ألا يكون كان ، لأن الكفر الذي كان وهو لا يشاءه عنكم أكثر من الإيمان الذي كان هو يسأوه ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما أراد الله ألا يكون وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وهذا حصد ما أجمع عليه المسلمون من أن ما ساء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون » ، « ويقال لهم : أيما أولى بصفة الاقتدار ؟ من إذا =

نحت شريعته (*) فليس لعدل الله وخيره وجود جوهرى
has no intrinsic existence وانما هو مرتبط (العدل والخير) بكونه
سبحانه مرسل شريعة . وهذا التفسير ليس مرضيا تماما ولم يرد ذكره
الا بايجاز .

وعلى أبه حال ، فإن حله الجوهرى لهذه القضية قد سابر في مواضع
عدة من كتابه الابانة عن أصول الديانة ، وهو حل يسير في الخط نفسه
الذى كان أول من سار فيه رجال مدل برغوث . وهذا الخط التفكيرى
بين أن علاقة الله سبحانه بمخلوقاته مختلفة نهما عن علاقة الانسان
بما يفعله (بمفعولاته) ومن هنا ليس من الضرورى وصف الله سبحانه
بصفات تنطبق على البشر ، أو بصفات لها المفهوم نفسه اذا أطلقت
على البشر . فاذا تحرك انسان قلنا انه متحرك أو يتحرك ولكن عندما
يخلق الله الحركة في بعض مخلوقاته فانه سبحانه لا يوصف بأنه متحرك .
وهذا الذى اعتقده الأشعري طبقه على خلق الله سبحانه للبشر . بقول
الأشعري :

« وان سألوا : فقلوا : أما خير ، آخبر أو من الحير منه ؟ » .

يقال لهم : من كان الخير متفضلا به ، هو خير من الخير .

وان قالوا : أيما شر ، أشر أو من الشر منه ؟

= سواء أن يكون كان لا محالة ، وإذا لم يرد له لم يكن ؟ أو من يريد أن يكون ما لا يكون
ويكون ما لا يريد ؟ فإن قالوا : من لا يكون أكثر ما يريده أولى بصفة الاقتدار (استخدم
وات لفظ Omnipotence) كبروا ، ويقال لهم ان جاز لكم ما قلتموه ، جاز لقاتل
أن يقول من يكون ما لا يعلمه أولى بالعلم من لا يكون الا يعلمه . هان رجعوا من
المكابرة وزعموا أن من اذا أراد أمرا كان وادا لم يرد ، لا يكون ، أولى بصفة الاقتدار
أمرهم على مذاهبهم أن يكون إبليس - لعنه الله أولى بصفة الاقتدار من الله تعالى لأنه
أكبر ما أراده كان ، وأكثر ما كان قد اراده ويقال لهم أيما أولى بالسلطان
والالوهية (استخدم وات اللفظين Authority and Divinity) من لا يكون
الا ما يعلمه ولا يغيب عن علمه شيء ، لا يحور ذلك عليه ، أو من يكون ما لا يعلمه
ويغيب عن علمه أكثر الأشياء ؟ هان قالوا : من لا يكون الا ما يعلمه ولا يعزب عن
علمه شيء أولى بالالوهية ، قيل لهم . فلذلك من لا يريد كون الشيء الا ما كان ولا يكون
الا ما يريده ولا يعزب عن ارادته شيء أولى بصفة الالوهية - كما قلتم ذلك فى العلم
... الخ ، ص ١١٦ وما بعدها .

(*) البص كاملا بلغة الأشعري فى حاشية ساقية فى هذا الفصل .

يقال لهم : من كان الشر منه ، جاز به ، فهو سر من الشر ، والله تعالى يكون منه الشر خلقاً — بفتح الخاء — وهو عادل به .

فلذلك لا يلزمنا ما سألتم عنه ، على انكم ناقضون لأصولكم ، لأنه اذا كان ، من كان الشر منه ، شر من الشر ، فقد خلق الله تعالى ابليس الذى هو شر من الشر الذى فيه ، كما خلق ما هو سر من السرور كلها ، وهذا نقض لدينكم وفساد مذهبكم » (٢٦) (*) .

واحد أكثر جوانب براهين الأشعرى (حواراته) تنسيقاً نجدها حبت يستخدم نظائر بشرية human parallels (معتمداً على شواهد قرآنية) (٢٧) ليبين أنه من الممكن أن يكون مريداً للغباء (السفه folly) دون أن يكون غيباً .

ويبدو أن المعتزلة أو بعض جماعانهم قد عارضوا القائلين بأن الله يمكن أن يخلق الشر دون أن يكون شريراً ذلك لأن « من يريد السفه (الغباء) هو بالضرورة سفيه (غيبى) (٢٨) .

(نص الحوار بلغة الأشعرى عند الحاشية ٢٣ فى هذا المصل نفسه) أما الآيات التى استخدمها الأشعرى للدلالة على أنه ليس كل مريد للسفه سفيهاً ، فهى قول ابن آدم بلغة القرآن الكريم (لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدي اليك لأقتلك انى أخاف الله رب العالمين . انى أريد أن نبوء بائس وائس فتكون من أصحاب النار) فرغم أنه ترك أخاه ليقته (وهو سفيه) الا أنه ليس (سفيهاً) فقد (أراد) أن يبوء القاتل بائس . وقول يوسف عليه السلام : (رب السجن أحب الى مما يدعوننى اليه) فرغم تمنيه السجن (سفيه) الا أنه أراد بذلك الخلاص من المعصية فهو بذلك ليس سفيهاً .

(*) نريد أن نبرهن على أن وات قد استوعب النصوص العربية وصاغها بانجليزية سهلة ، نراها فى بعض الأحيان أيسر على الفهم من النص العربى ، لذلك نورد المقابل الانجليزي الذى أورده لمعظم هذه الفقرة

« If they ask . « which's better, the good or the person from whom the good proceed ? The reply is : « the person from whom the good by way of (unmerited) favour is better than the good ». If they then say : « Then which is worse, the evil or the person from whom the evil proceeds ? The reply is : « the person from Whom the evil proceeds by way of wrong doing is worse than the evil. From God-however, the proceeds by a way of creation and he is dealing justly thereby.

وخلص الأسعري من هذا الى أن الله سبحانه وان أراد السفه
الا أنه ليس سفيها (حاشاه عن السفه) .

انه لنقاش ممتع حقا يأخذنا الى نقطة أبعد نحو حل هذه المشكلات
(حل القضايا التي تبدوا متناقضة) أكثر من حواراته الأخرى . فالعلاقة
بين الارادة البشرية وارادته سبحانه يمكن فهمها على النحو نفسه عن
طريق القياس analogy بمعنى قياس ذلك بالعلاقات بين الارادات
البشرية بعضها وبعضها الآخر أكثر مما يمكن فهمها عن طريق قياسها
مع العلاقة بين القوى الفيزيائية physical forces (التي ننحو نحو
التركيز على القوى البشرية والقوى الالهية ، أو بين
إرادة الله وإرادة الإنسان ، باعتبار الإرادتين متماثلتين — هذا أمر
غير واقعي) (*) وهذه الأمله بين كيف أن واقعة أو حادثة واحدة يمكن
أن يريد لها أشخاص متعددون (ذوات متعددة) بطرائق متعددة ، وهي
أي الواقعة (أو الحادثة) مراده بالفعل (أي يريد لها الأشخاص أو
الذوات المختلفون ارادة حقيقيه فعلا) ، وفي ظل هذا المفهوم يمكن فهم
كيف أن ارادة الله يمكن أن تكون هي المهيمنة على عالمنا فعلا وهذا
لا ينفي الارادة البشرية أو المسؤولية البشرية .

ورغم أن هذه الطريقة في التفكير وتطبيقها على القضية المطروحة
هي — بلا شك — من بنات أفكار الأسعري ، الا أن هذا لا يمنع فيما
يبدو أن يكون قد أخذ هذه الفكرة عن تيموى Apology
في رسالته ، وتيموى هذا هو بطريارك الكنيسة السوربة
الشرقية (بدأت في حوالى ١٦٥ هـ / ٧٨١ م) (٢٩) ومن المعروف أن
الأسعري قد درس المسيحية فقد ألف عنها كتابين (٣٠) وكان بيموى
Timothy يجيب على اعتراض للخليفة المهدي العباسي مؤداه أنه اما
أن يكون المسيح (عليه السلام) غير قادر على منع صلبه ، فهو في هذه
الحال ضعيف ، واما أنه — أى المسيح عليه السلام — كان يريد هذا
الصليب فعلا ، وفي هذه الحال لا لوم على اليهود . لكن تيموى عقد مقارنة
بين نزول الشيطان من السماء وطرد آدم عليه السلام من الجنة ، وفي
وقت لاحق قارن ذلك بالكفار الذين يقتلون المسلمين الذين يجاهدون في

(*) مترجم . لا يخفى أن دراسة الارادة الالهية والارادة البشرية كإرادتين
متناظرتين أو من منطق (صراع القوى) هو نوع من السفه لا شك فيه — (المترجم) .

سبيل الله ، وحلص ييموى من هذا الى حقيقته أن « الله أراد أن يهبط الشيطان الى الأرض وأراد أن يطرد آدم من الجنة — لكن اراده الله هذه لا تبرئ الشيطان ولا نفعى آدم من اللوم وكذلك فان قتل الكفار للمجاهدين في سبيل الله لا يجمع — رغم ان الله أراد ذلك — من عقاب الكفار على كفرهم وعلى قتلهم للمجاهدين المسلمين رغم حبهم — أى المجاهدين — للسهادة ، فالكفار لم يقتلوا المجاهدين رغبة في ادخالهم الجنة .

وإذا تركنا هذه المجادلات التى سبب نقيض الأتسعى من أهمسية المسؤلية البتيرية (حرية الارادة البشرية) ، فلا بد أن يكون حكماً عليه معدلاً شيئاً ما ، فالأتسعى لم يصل الى هذا الموقف منخليا عن كل الضرورات المنطقية ، كما أنه لم ينكر المسؤلية البشرية انكاراً كاملاً ، إذ يمكننا — ببساطة — أن نجد فى كتابانه ما يؤكد حرية الارادة البشرية بشكل مباشر أو غير مباشر ، كل ما فى الأمر انه لم يركز حديده عليها كما كان متسغولاً دائماً باقتناع الناس بعظمة الله سبحانه وفدرايه الغامرة ، وحسب إذا لم يكن الأتسعى قد استعار شيئاً من ييموى *Alimothy* فان استخدام الرجلين للبراهين نفسها (الأساليب الكلامية أو اللاهوتية نفسها) مختلف بشكل واضح .

ليس غريباً إذن أن الأتسعى لم يرفع لواء المعارضة فى وجه الأفكار الجبرية (القائلة بالقضاء والقدر خيره وشره من الله) التى أصبحت تقليدية ، بل لقد كان من الملاحظ بالفعل أنه يردد الصيغة المعروفة (ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك) ، كما كان لديه ما يقوله عن كتابة اللوح المحفوظ . وفيما ينعلق (بالأجل) و (الرزق) فان أفكاره هى نفسها أفكار النجار واهل السنة بشكل عام (٣١) . وفى مجال دفاعه عن مبدأ أن الله سبحانه ونعالى يرزق عباده حراماً كما يرزقهم حلالاً أوضح أن الله سبحانه قد يعطى شخصاً شيئاً دون أن يعطيه حق ملكيته فانه سبحانه يرزق الأطفال بالحليب والماشية بالعلف دون أن يعطيهم حق ملكيتها (٣٢) .

ومع هذه النظرات الجبرية (المفقصة مع القدر خيره وشره من الله) ، نلاحظ أن فكر الأتسعى يتخلق حول فكرة أن الله سبحانه هو المحور . وقد استشهد الأتسعى بكثير من الاستشهادات غير

انقرانيه (٢٣) ، ولكنه كان اذا اراد الخلوص بنتائج منها فانه كان يحو
منحى أكثر اقترابا من أن الله سبحانه وتعالى هو مدبر الحياه البشريه ،
فالله سبحانه يعلم أن ما سيكون ، سيكون ، وأنه يسجله وهو يعلم
أهل الجنة وأهل الجحيم (٢٤) . ومن القصة ذات الطابع الجبرى عن
الخلاف بين موسى وأدم عليهما السلام خلص الاسعري الى أن الله
سبحانه لديه علم مسبق بالأحداث (علم بما سيكون) (٢٥) (٢٦) . ان اسعري
الاسعري تخلق دائما حول الله سبحانه ، فالله هو المهيمن الفادر
all in all كل شيء في يديه ، ولأنه رحيم ورحيم فلا بد أن نتلقى
قضاه بصبر ونسلم الأمر له ونطيع أوامره ونجتنب نواهيته (٢٦) ،
لقد أصبح واضحا أن الاسعري جبرى مؤمن بالقضاء والقدرة خيره وسره
من الله determinist ولكن من الواضح بالمثل أن جبريته هذه سببه
عليها فكره الله في كل ركن من أركانها . أى أن مذهب الجبرية عنه
سببه عليه فكره وجود اله مسيطر على كل شيء .



٣ - انجاز الاسعري

من بين كل باحثي القرن التاسع عشر (الغربيين) كان فيلهلم سبيتا
Wilhelm Spitta هو وحده الذى بذل معظم الجهد لانصاف الاسعري ،
ورغم أنه أظهر بعض الاعجاب بالمعتزلة وهو الأمر الذى كان منشرا

(★) نص القصة كما فى الابانة للاسعري .

« وروى معاوية بن عمرو . قال حدثنا زائدة عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى
هريرة عن النبى ﷺ قال . (احتج آدم وموسى - عليهما السلام - فقال
موسى . يا آدم خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجك من الجنة ؟ فقال آدم
أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق
السموات ، قال . فحج آدم موسى « وهذا يدل على بطلان قول القدرية الذين يقولون
أن الله لا يعلم الأشياء حتى يكون ، لأن الله تعالى إذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب
شيء لا يعلمه - جل عن ذلك وتقدس - وقال تعالى (وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) وقال تعالى (وما من
داية فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستورها ومستودعها) ، صص ١٥١-١٥٢ .

بين الباحثين الغربيين المعاصرين له : الا أنه — أى شبيبا — ظل يعتبر الأشعرى هو « البطل » his hero فهو « الرجل الذى ظل لعدة قرون ذا تأثير على ملايين من البشر من خلال أفكاره الدينية » (٣٧). وقد خلص تسبيتا من دراساته الى أن « مجمل حركة رد الفعل فى القرن الرابع عشر » بما فيها بطبيعة الحال جهود الأشعرى الذى لعب فيها دوراً رائداً — كانت (أى هذه الحركة) محاولة لبعث الدين الاسلامى (النص : Arab religion) الذى كانت عناصر أجنبية دخيلة قد نخلته ولم تلتحم معه بشكل عضوى » (٣٨) واعتقد تسبيتا أن هذه المسامر الأجنبية المقتحة على الدين الاسلامى كانت عناصر يونانية وعناصر من مصادر أخرى دخلت فكر المعتزلة الذين لم يحقق فكرهم انتشاراً جماهيرياً على الاطلاق وانما ظل محصوراً — فى الحقيقة — فى قلة من المثقفين (٣٩) . والطريقة التى عبر بها تسبيتا عن فكره مبسره بالأفكار العنصرية الألمانية لكن هذا لا يمنع أن فى نظرية شبيبا هذه كنزاً من الصدق ، وهى مناسبة لنبدأ بها بصدد حديثنا عن انجاز الاتسرى .

ربما كان حقيقة أن المعتزلة لم يحققوا على الاطلاق انتشاراً جماهيرياً لفكرهم ، فالروايات عن المحنة (٢١٨ — ٢٣١ هـ) تبين مدى معاطف الناس مع أحمد بن حنبل ضد عقائد المعتزلة الرسمية (التى تبنتها الدولة) لكننا لا يجب أن نعطى لهذه الواقعة وزناً مبالفاً فيه ؛ لأن اتجاه الخلفاء ربما كانت توجهه أمور سياسية أكثر مما توجهه أمور كلامية (لاهوتية) خالصة . وعلى أية حال ، فقولنا بأن المعتزلة قد غنسلوا فى شد انبهاه الجماهير لا يمكن أن يعزى لطبيعة انجاههم الغريب عن البيئة الاسلامية (المتأثر بالاتجاهات الفرية أو الأجنبية foreign)

حقيقة أنه من المؤكد أن ترجمة أعمال الفلاسفة اليونانيين والانصال بالفكر قد فتحت منافذ جديدة للعرب وغيرهم من مسلمى الشرق الأوسط لكن الطرف المتأثر لم يترك نفسه نهبا لهذه الأفكار الجديدة دون مبريرها بمحسفاتة الخاصة ، وهذا لا يمنع من انهماكه فى هذه الدراسات الجديدة، ومع هذا فقد حملت الدراسات الجديدة — بما فيها علم الكلام — طابعهم الخاص . وكان المعتزلة يمثلون جانباً واحداً من جوانب الروح الاسلامية لذا فقد كانوا قادرين على الدفاع عن الاسلام ضد الغزو الفكرى منمطلا فى المناوئة والمفائد المشابهة ، ولكن رغم أن المعتزلة لم يكونوا غرباء (أو

أجانب foreign) بشكل واضح عن الفكر الإسلامى ، إلا أنهم خلال جهودهم الفكرية التى بذلوها للدفاع عن الإسلام أصبحوا منعزلين عن بعض قطاعات العمل الجماهيرى الأعماق والأكثر تأثيراً فقد كان هناك وعى بأن ظروف حياة الإنسان توجهها قوى وراء الإنسان وفوقه ، ومن هنا كانت أفكار المعتزلة تبدو أجنبية أو غريبة فى ظروف هذا الوعى الأعماق بوجود قوه مهيمنة توجه مصير البشر .

وقد أرجع شببنا كثيراً من التراث الكلامى الى أبى موسى الأشعري وهو أحد المحكمين بعد معركة صفين سنة ٣٦ هـ / ٦٠٧ م ، وربما كان احترام أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري لأجداده المشهورين من العوامل التى سهلت عليه العودة الى العقائد التقليدية لكننا يجب أن نركز أكثر على طبيعته الدينية العميقة . وتشهد كتاباته بسمو روحى كبير وبخبرة حياتية كبيرة وإنه بحدسنا بجدية كاملة عن عقائد كان هو نفسه يحياها ويحيا بها . أن تحول الأشعري ليس ذا طابع أكاديمى سامه بنظر للحياة نظره فوقية أو من بعيد دون أن ننح له فرصة تجريب نظرياته ووضعها موضع التطبيق . ونمة نقاط عديده يمكن مقارنتها مع فكر القديس أوغسطين Augustine ، ليس أقلها أنجاهه إلى الجبرية (القضاء والقدر خير وشره من الله) نتيجة نجارب الهداية ، ويبدو — على النحو نفسه — أن الأشعري كان مقتنعا أن هذا النفر الذى حدث فى قلبه (والسعادة التى نفترض أنها مصاحبة لهذا التغير) قد ألقى فيه — أى فى قلبه — وأن الله سبحانه — قد قذف فى قلبه ذلك أو لنقل أن الله قد اصطفاه دون آخرين فأدخل فى قلبه مبالا للعودة للكتاب والسنة . ومن خلال تجربته الشخصية هذه ، انتهى الأشعري الى اعتقاد جازم بأن الإيمان أو الكفر يخلقه الله سبحانه فى قلوب البشر ، فتجربته الشخصية هى التى أدت به الى هذا الاعتقاد .

ومن رأى أن الأساس الجوهري ذا التأثير العظيم على الأشعري هو روحانيته Spirituality ، فقد استعداد شيئاً من توهج الإسلام وحماسه فى تاريخه الباكر حيث كان هناك وعى كامل بعظمة الله وجلاله .

وعلى أية حال ، فهذه وحدها — أى أحياء الوعي بعظمته الله وجلاله — لم يكن هى السبب الذى جعلته يتبوأ مكان الشهرة والصدارة ،
 المارچان المؤمنون والمخلصون فى القرن الماضى كالحارث بن أسد المحاسبى
 (الذى أصبحنا نعرف عنه قدراً طيباً من خلال كتابات مارجريت سميت
 Margaret Smith) ، لم يكونوا يسمعون بالمزايا نفسها التى
 يسمع بها الأشعرى ، فلم يكن الوقت مهيناً فى اسفرن الماضى لظهور رجل
 مثله ، فلم يكن المعتزلة قد القوا بسهامهم فى معركة الحياه المكريه ،
 ولم يكن عقم العقل فى حد ذاته (دون ايمان) قد بجلى بوضوح ، وربما
 ابصا أن هؤلاء الرجال لم يكونوا موهوبين كالأشعرى . مبالاضافه
 — اذن — للملازمة العصر هناك عاملان اخران أنحدا معاً ومع ورع
 'لأشعرى وتقواه لنخلق منه عالماً بارزاً ذا تأثير كبير .

مضى المنام الاول ، نجد أن روحانيه كانت تنمشى مع اعمال الروح
 العامة . مضى كل مكان فى الشرف الأوسط نلمح هذا المعنى العميق الذى
 مؤداه أن حياة الانسان قدرتها — بذرة — قوه اعلى واعظم . وفند
 حاول المعتزلة أن يستأصلوا هذه الروح لكنهم لم يكونوا قادرين على
 السوغل فى هذا الاتجاه على نحو عميق بشكل كاف ، وكان هذا راجعاً
 فى الأساس للأشعرى وتجاربه الروحيه ، وكان الأشعرى فى الأساس
 معتزلياً ثم تخلى عن الفكر المعتزلى ، وقد اسنطاع — أى الأشعرى —
 أن يحتفظ بفكرة وجود قوى علوية منحه بشكل أو آخر ، صراحه
 أو ضمناً ، وقد فسر هذه القوى العلويه بمعنى الخالق الذى خلق ، وراح
 الأشعرى يعمق هذا المعنى الدينى الصادق فأسند كل شئ الى الله العادل
 الرحمن الرحيم righteous and merciful . اننا نلتقى مع الأشعرى
 دانماً على أرضية قوامها الخوف والرهبه من اله جدير بأن ندق فى قدرته
 وى ظل هذه المعانى يتم اشباع الحاجات الدينيه العميقه للانسان
 العادى ، وبهذه الطريقه يمكن القول أن الأشعرى قد جدد الدين الاسلامى
 (النص : Arab religion) .

نانيا — كان الأشعرى قادراً على تقديم الأساس الفكرى والمعقلى
 (بالاضافه للأساس الروحى الآنف ذكره) فقد أتى الأشعرى ليدافع عن

العقيدة التقليدية (السنية) بأساليب المعتزلة . لقد رأى أن تجاربه (وما وراء تجاربه) تفضى إلى أن كل الحركة الواسعة للروح ابسريه ، تلك الحركة النى نطلق عليها (الاسلام) كانت في أساسها مرتبطة بالوثائق التاريخية التى حدثت لحمد ﷺ أو ارتبطت به . وقد حفظ الأنسعى من أن العقل يفضى إلينا بما هو غير يقينى اللهم الا تسيئاً واحداً يمكننا أن نيقن من خلاله به هو أن الله موجود وهو الذى يحرك أحداث التاريخ (النص : that God had spoken there in history) . وبالنسبة للأنسعى ، فإن كلمات الله كما نزلت في القرآن على الرسول المخار هي التى نطق بالحق كما اراده الله سبحانه ، وهى وحدها المؤكدة يقيناً أو الذى يمكن وصفها بأنها على القدر الأعلى من اليقين . لا أحد ينكر العقل فهو بحل مكاننا حفاً ، لكن حيث يكون الوحي (كلمة الله) والعقل في صراع ، فالصدارة للوحي (كلمات الله) .

وترجع شهرة الأنسعى في المقام الأول لصدرة حركة احباء الدين الاسلامى وتجديده ، وبالإضافة لهذا فقد مكن الاسلام من الوصول إلى مستوى جديد ، فمنذ أيام الأنسعى والاسلام يقوم على أسس مبسنة (أسس كلامية أو لاهوتية متينة) .

٤ - النقد الذى وجهه الأحناف للأنسعى

اننا محظوظون لأن بين أئدينا ثلاث وثائق معاصرة نعبّر عن المذهب الحنفى وهى : العقيدة الطحاوية (أو بيان السنة والجماعة) والفقهاء الأكبر - ٢ وشرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى (٤٠) والكتاب الأخير يضم نقداً ظاهراً وضمناً للأنسعية ، ومع أننى أميل إلى أنه قد لا يكون للماتريدى إلا أنه بعكس وجهة نظره بدقة ، وستتناول أولاً العقيدة الطحاوية ثم الفقه الأكبر - ٢ ، ثم نعرض للكتاب المنسوب للماتريدى لما يتسم به من تفرد بحيث لا يمكن فهمه إلا باستعراض الكتابين الآخرين .

(أ) الطحاوى

هو أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوى المتوفى ٣٢١ هـ أى قبل وفاة الأشعرى بسفوات قلائل ، لكن لأنه ولد سنة ٢٣٠ هـ فهو ينتمى لجبل سابق . وهو يزعم فى كتابه البيان أنه يؤيد بالحجة والبرهان عقائد السنة كما فعل أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى .

وفىما يتعلق بقضايا القدر ، اتخذ الطحاوى موقفا تقليديا (سنيا) مآله هو المهيمن على كل شىء ، وكل شىء فى حاجة الى الله لا يسعنى عنه ، ولا يكون شىء الا بقدرته وأرادته والإنسان لا يملك لنفسه شيئا الا ما اراده الله له ، فما اراده الله كان وما لم يرده لم يكن (٤١) وعندما خلق الله المخلوقات بعلمه قدر أقدارها وحدد آجالها (٤٢) . وفهم من كتابات الطحاوى اقراره بالقلم واللوح المحفوظ وما هو مدون به ، وهو مؤمن بان البتة كلهم لو اجتمعوا على تغيير ذره واحده مما هو مكتوب فيه (اللوح المحفوظ) ما استطاعوا (٤٣) . ويسود هذه النظرة الجبرية كل حديثه عن النشاط البشرى (*) human activity .

« والجنة والنار مخلوقتان لا مفيان أبدا ولا نبیدان ، وان الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلا فمن شاء منهم الى الجنة فضلا منه ، ومن شاء منهم الى النار عدلا منه ، وكل سئل لما فرغ له وصائر الى ما خلق له .

والخير والشر مقدران على العباد ، والاستطاعة التى يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذى لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهو مع الفعل . وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات فهو قبل الفعل ، بها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالى : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) البقرة / ٢٨٦ .

(*) ينقل النص التالى من العقيدة الطحاوية (ويؤمن باللوح والقلم ويحییع ما فيه من رقم . فلو اجتمع الخلق كلهم على شىء كتبه الله تعالى فيه انه كائن ، ليحعلوه غير كائن لم يقدروا عليه . ولو اجتمعوا كلهم على شىء لم يكتبه الله تعالى فيه ليحعلوه خائنا لم يقدروا عليه . جب القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ٠٠ » .

وأفعال العباد خلق الله ، وكسب من العباد ولم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون ، ولا يطيقون إلا ما كلفهم ، وهو تفسير (لا حول ولا قوة إلا بالله) . نقول : لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا نحول لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بنوفيق الله .

وكل نية يجرى بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره . علبت مشيئته المشيئات كلها . وغلب قضاؤه الحيل كلها . يفعل ما يشاء وهو غير ظالم أبداً ، تقدس عن كل سوء وحين ينتزه عن كل عيب وشين (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) الأنبياء / ٢٢ (*) (٤٤) .

ونريد أن نعلق هنا على نقطة واحدة وهي النية بنص على أن الله سبحانه (لم يكلف عباده إلا ما يطيقون) فهي عبارة تتعارض مع ما يعتقد به الأشعرى (٤٥) ، وليست نية إشارة عن كيف أن الطحاوي يمكنه أن يرد على الاعتراض الذي مؤداه أن الله قد أمر الكفار ألا يؤمنوا ولا كيف أنهم أصبحوا كفاراً بارادته سبحانه .

(ب) الفقه الأكبر — ٢

(الفقه الأكبر) بنتمى للمدرسة نفسها (المنهج نفسه) الذي تنتمي إليه العقيدة الطحاوية ، التي تناولناها آنفاً ، وإن كان الفقه الأكبر ، قد ظهر بعد العقيدة الطحاوية بزمان يسير ، لكنه مشابه لها جداً رغم اختلاف الترتيب ، وبالإضافة إلى تطورات بسيطة في عقيدته صفات الله سبحانه وكونه لا يتغير Changelessness فهناك جنوح نحو الابتعاد عن (جبرية) العقيدة الطحاوية .

(★) نقلنا المقابل العربي لهذا الجزء من العقيدة الطحاوية ، من كتيب صغير بعنوان العقيدة الطحاوية ، بتحقيق وتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز (متر مؤسسة قرطبة مايفاهرة) .

ولم يرد به ذكر للقلم ، ورغم الاشارة للوح المحفوظ الا ان كتابه سبحانه « بالوصف لا بالحكم » (٤٦) وينحدث عن الانسان ككائن مسئول فقد ورد ما يفيد نقبله لأفكار على تساكلة وزن الأعمال الحسنة والسببه للانسان يوم القيامة وهى مكره تقليديه قبل بها الطحاوى (٤٧) .

ويقرر الفقه الاكبر ان الله سبحانه خلق الانسان سالما من الكفر ومن الايمان وانه لم يجبره على أن يكون كافراً أو مؤمناً ، وانما خلق البشر مجرد أشخاص وما الكفر أو الايمان الا من فعل الانسان (٤٨) . ويحدثنا ايضا فى سطور قلائل عن الكسب (*) ، بل وأكثر من هذا فهو لا بعزو كفر الانسان الى أى روح شريرة (شيطان مثلاً) (٤٩) .

ومن ناحية أخرى ، فان قدرة الله سبحانه وهيمته وارده فى الفقه الاكبر دون اغفال (٥٠) ، فمع أن الانسان مسئول عن أفعاله ، الا أن الله هو خالقها (**) وانها لا تكون الا بارادته سبحانه وعلمه وقضائه وقدره ، وتقديره . وعلى النحو نفسه فان الله بعد أن خلق البشر . . عرفهم بأوامره ونواهيه ، فكفر بعضهم باضلال الله له وآمن بعضهم بفضل الله عليه وهدايته له (٥١) . وعلى أية حال ، فعزو ايمان المرء لهداية الله وكفر المرء لاضلال الله ينير مرة أخرى قضية عدل الله سبحانه ، وهى القضية التى أدت الى خلاف الأشعرى مع الجبائى . ونجد عند الطحاوى اترأ لهذه الأفكار عن الله سبحانه ، فهو طورا رؤوف رحيم وطورا عادل (٥٢) ، وقد طورت فكرة الطحاوى فالله سبحانه « متفضل وعادل » يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية (٥٣) ، لكن يعفو بفضلله ويعاقب بعدله . والله بهدى من يشاء بفضلله وبصل من يشاء بعدله (٥٤) .

وهذه العقيدة تتحلّى بمزايا كثيرة فهى تتجنب ربط الشر بالله سبحانه ، وقد لا تكون أفعال الله منمسية (فى الظاهر) مع العدل

(*) البص من عقيدة الطحاوية « ونؤمن بالمدت وجزاء الأعمال يوم القيامة والعرض والحساب وقراءة الكتاب والثواب والعقاب والصراط والميزان ٠٠٠ » - (المترجم) .
 (**) النص « وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقهم » شرح الفقه الاكبر تأليف على القارى ، ص ١١٤ .

المطلق ، لكنها في الحقيقة أفضل من المعدل الظاهر ، وما تبقى غير مفهوم في أفعال الله سبحانه هو أحجابه (سبحانه) عن فعل الخير أحيانا ، لكن لمزيد من تأكيد عدالة الله سبحانه في معاملته للكافرين تم وضع نظرية (الميثاق) الذي أخذه الله منذ البداية على عباده Primeval contract

ونشرح الطحاوى (٥٥) ذلك مستشهدا بآيات من القرآن الكريم (*) .
والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق :

قال تعالى : (واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم **)
وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا (***) يوم
القيامة إنا كنا من هذا غافلين) [الأعراف : ١٧٢] . يخبر سبحانه أنه

(*) فيما يتعلق بفكرة أن الشر لا ينسب الى الله ، ورد هنا سطورا من شرح العقبة
الأكبر على القارى ، « ٠٠ الرب لا يفعل سيئة قط بل كله حسن وخير وبهذا ورد
الحديث (الخير كله بيدك والشر ليس اليك) أى أنك لا تخلق شرا محضاً بل كل ما تخلق
فيه حكمة باعتبارها تكون خيراً ، ولكن قد يكون سرا لبعض الناس ، فهذا شر جزئى
إضافى ، فاما شر كله ، أو شر مطلق ، فالرب سبحانه منزّه عنه ، ومن هنا قال أبو مدين
المغرى .

لا تنكر الباطل فى طوره فانه يعص طهوراته ،

ولهذا لا يضاف الشر اليه مفرداً قط بل أن يدخل فى عموم المخلوقات كقوله
(الله خلق كل شيء) الرعد ١٦/١٣ وقوله . (قل كل من عند الله) واما أن يضاف الى
السبب كقوله تعالى (من شر ما خلق) الفلق ٢٠ . واما أن يحذف فاعله (وانا لا بدري
أشر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رتداً) الجن ١٠/٧٢ . « ٠٠٠ » .

(***) فى الاصول . (درياتهم) على الجمع ، وهى قراءة أى عمرو ، ونامع وابن
عامر ، ونراً ابن كثير وعاصم وحمره والكسائى « دريئهم » على التوحيد . انظر « حجة
القراءات ص ٣٠١ - ٣٠٢ ، و « زاد المسير » ٢٨٤/٣ ، و « الكشف عن وجوه القراءات »
٤٨٣/١ .

(***) فى الاصول . « يقولوا » بالياء ، وهى قراءة أى عمرو ، وقراً الباقون
« أن نقولوا » .

ملحوظة التعليقات هنا من وضع د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وسعيد
الأنثونوط فى تحقيقهما لشرح العقيدة الطحاوية . بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٦ .

استخرج ذرية بنى آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم ، وأنه لا اله الا هو . وقد وردت أحاديث في أخذ الذرية من صلب آدم عليه السلام ، ونميزهم الى أصحاب اليمين ، والى أصحاب الشمال ، وفي بعضها الاشهاد عليهم بأن الله ربهم :

فمنها : ما رواه الامام أحمد عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي ﷺ ، قال : « ان الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان — يعنى (*) عرفة — فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ، فنثرها بين يديه ، ثم كلمهم قبلا ، قال : (الست بربكم قالوا بلى شهدنا) الى قوله : (المبطلون) (**) .

ورواه النسائي أيضاً وابن جرير ، وابن أبى حاتم (***) ، والحاكم في « المستدرک » ، وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه .

(*) فى الأصول . « يوم » ، وهو تحريف .

(★★) أخرجه أحمد ٢٧٢/١ ، والطبرى (١٥٣٢٨) ، وابن أبى عاصم (٢٠٢) ، والبيهقى فى « الاسماء والصفات » ، ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، والنسائي فى « الكبرى » كما فى « تحفة الاشراف » ٤٤٠/٤ كلهم من طريق حسين بن محمد ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، وهذا اسناد على شرط مسلم ، وصححه الحاكم ٥٤٤/٢ ، ووافقه الذهبي ، وذكره الهيثمى فى « المجمع » ٢٥/٧ ، وقال رواه أحمد ورحاله رجال الصحيح ، ونقله ابن كثير فى « تفسيره » ٢٦٢/٢ عن « المسند » وقال . وقد روى هذا الحديث النسائي فى سننه ، عن محمد بن عبد الرحيم صائقة ، عن حسين بن محمد المروذى ، ورواه ابن جرير وابن أبى حاتم من حديث حسين بن محمد به ، الا ان ابن أبى حاتم جعله موقوفاً ، وأخرجه الحاكم فى « مستدرکه » ٢٧٨ و ٥٤٤/٢ من حديث حسين بن محمد وغيره ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، به . وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر ، هكذا قال ، وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبر ، عن أبى عباس ، فوقفه ، وكذا رواه اسماعيل بن علية ووكيع عن ربيعة بن كلثوم بن جبر ، عن أبيه به ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بزيمة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قوله ، وكذا رواه العوفى وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس فهذا أكثر وأثبت ، والروايات الموقوفة التى ذكرها ابن كثير مخرجة فى تفسير الطبرى ، انظر (١٥٣٣٩) و (١٥٣٤١) و (١٥٣٤٢) و (١٥٣٤٣) و (١٥٣٤٤) و (١٥٣٤٨) و (١٥٣٥٠) و (١٥٣٦٠) و (١٥٣٦١) .

(★★★) هو الامام الحافظ الناقد ، أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ أبى حاتم محمد ابن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي ، صاحب كتاب « الجرح والتعديل » ، كان محرا فى العلوم ومعرفة الرجال ، وكان زاهدا عابدا ، حسن الصلاة ، توفى رحمه الله سنة (٣٢٧ هـ) انظر ترجمته فى « تذكرة الحافظ » للذهبي ٨٢٩/٣ — ٨٣٣ .

وروى الامام أحمد أيضاً عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : أنه سئل عن هذه الآية ، فقال : « سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها ، فقال : « ان الله خلق آدم عليه السلام ، ثم مسح ظهره يمينه ، فاستخرج منه ذرية ، قال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل اهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره ، فاستخرج منه ذرية قال : خلقت هؤلاء للنار ويعمل اهل النار يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ، فميم العمل ؟ قال رسول الله ﷺ ، [ان الله عز وجل] اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة : حتى يموت على عمل من أعمال اهل الجنة ، فيدخل به الجنة ، واذا خلق العبد للنار ، استعمله بعمل اهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال اهل النار فيدخل به النار » (*) . ورواه أبو داود ، والترمذى ،

(*) أخرجه مالك فى « الموطأ » ٢/٨٩٨ - ٨٩٩ ، ومن طريقه أحمد ١/٤٤ - ٤٥ ، وأبو داود (٤٧٠٣) ، والترمذى (٣٠٧٥) ، والبيهقى فى « الكرى » ، كما فى « التحفة » ١١٤/٨ ، وابن حريز (١٥٣٥٧) ، والأجربى فى « السريعة » ص ١٧٠ . واللالسكائى (٩٩٠) ، والبيهقى فى « شرح السنة » (٧٧) عن زيد بن أسى أنيسة ، عن عبد الحميد ابن عبد الرحمن بن زيد ، عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية ١٠٠ وصححه ابن حبان (٦١٢٣) ، والحاكم ٢/٢٢٤ - ٢٢٥ و ٥٤٤ ، ووافقه الذهبى ، وخالفه فى موضع آخر ١/٢٧ ، وقال . فيه ارسال مع ان مسلم بن يسار الجهنى راوية عن عمر لم يوثقه غير ابن حبان والعجلي . ثم هو لم يسمع من عمر فيما قاله غير واحد من الأئمة ، وباقى رجاله ثقات . وقال الترمذى . وهذا حديث حسن ، ومسلم ابن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم فى هذا الاسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلاً .

وقال أبو عمر بن عبد البر فى « التمهيد » ٢/٦ هذا الحديث منقطع بهذا الاسناد ، لأن مسلم بن يسار هذا لم يلق عمر بن الخطاب ، وبينهما فى هذا الحديث نعيم بن ربيعة ، وهو أيضاً مع هذا الاسناد لا تقوم به حجة ، ومسلم بن يسار هذا مجهول . وريادة من زاد فى هذا الحديث . « نعيم بن ربيعة » ليست حجة ، لأن الذى لم يذكره الحفظ ، وانما تقبل الريادة من الحافظ المتقن ، وجملة القول فى هذا الحديث أنه حديث ليس اسناده بالقائم ، لأن مسلم بن يسار ، ونعيم بن ربيعة جميعا غير معروفين بحمل العلم ، وذكره ابن كثير فى « تفسيره » ٢/٢٦٢ - ٢٦٣ ، وفى « تاريخه » ١/٨٩ - ٩٠ ، وقال بعد نقل كلام الترمذى كذا قاله أبو حاتم وأبو زرعة ، راد أبو حاتم بينهما نعيم ابن ربيعة ، وهذا الذى قاله أبو حاتم ، رواه أبو داود فى « سننه » (٤٠٧٥) عن محمد ابن مصطفى ، عن مفية ، عن عمر بن جعثم القرشى ، عن زيد بن أبى أنيسة ، عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ، عن مسلم بن يسار الجهنى ، عن ربيع بن ربيعة ، قال . كنت عند عمر بن الخطاب ، وقد سئل عن هذه الآية : « واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم » فذكره ، وقال الحافظ الدارقطى . وقد تابع عمر بن جعثم يزيد بن سنان أبو فروة الرهاوى ، وقولهما أولى بالصواب من قول مالك . قال ابن كثير =

والنسائي ، وابن أبي حاتم ، وابن جرير ، وابن حبان (*) في « صحيحه » .

وروى الترمذى عن أبي هريرة ، رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لما خلق الله آدم مسح ظهره ، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيامة ، وجعل بين عيني كل انسان منهم ويصا من نور ، ثم عرضهم على آدم ، فقال : أى رب ، من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذريتك ، رأى رجلا منهم فأعجبه وبصص ما بين عينيه ، فقال : أى رب ، من هذا ؟ قال : هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له : داود ، قال : كم عمره ؟ قال : سنون سنة ، قال : أى رب : زده من عمري أربعين سنة ، فلما انقضى عمر آدم ، جاء ملك الموت ، قال : أو لم يبق من عمري أربعون سنة ؟ قال : أو لم نعطها ابنك داود ؟ قال : فجدد ! فجددت ذريته ، ونسى آدم ، فنسيت ذريته ، وخطىء آدم ، فخطئت ذريته » (**) .

ثم قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، ورواه الحاكم ، وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

وروى الامام أحمد أيضاً عن انس بن مالك رضى الله عنه ، عن النبى ﷺ ، قال : « يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة : أريت لو كان لك ما على الأرض من شيء ، أكننت مفتدبا به ؟ قال : فيقول : نعم ،

= الطاهر أن مالكا إنما أسقط نعيم بن ربيعة عمدا ، لما جهل حال نعيم . ولم يعرفه ، فانه غين معروف الا فى هذا الحديث ، وكذلك يسقط ذكر جماعة ممن لا يرتصّبهم ، ولهذا يرسل كثيرا من المرفوعات ، ويقطع كثيرا من الموصولات .

(*) هو الامام العلامة الحافظ المجود ، شيخ خراسان أبو حاتم محمد بن حبان ابن أحمد بن حبان التميمي البستي القاضى ، أحد الأئمة الرحالين ، صاحب الصحيح ، وكان من أوعية العلم فى الفقه واللغة والحديث ، والوعظ ، ومن عقلاء الرجال ، وكان عالما بالطب والنجوم ، توفى سنة (٣٥٤ هـ) . مترجم فى « السير » ١٦ / رقم الترجمة (٧٠) .

(**) أخرجه الترمذى (٣٠٧٨) وابن أبي عاصم فى « السنة » (٢٠٥) و (٢٠٦) ، والبيهقى فى « الأسماء والصفات » ص ٣٢٤ ، وابن سعد فى « الطبقات » ٢٧ / ١ - ٢٨ من طرق عن أنس هريرة ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، وصححه ابن حبان (٢١٦٤) ، الحاكم ١ / ٦٤ و ٢ / ٣٢٥ ، ووافقه الذهبي .

قال : فيقول : قد أردت منك أهون من ذلك ، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بي شيئاً ، فأبيت إلا أن تشرك بي « (*) » . وأخرجاه في « الصحيحين » أيضاً .

وفي ذلك أحاديث أخر أيضاً كلها دالة على أن الله أسخر نريسة آدم من صلبه ، وميز بين أهل النار وأهل الجنة (**).

ومن هنا قال من قال : أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد . وهذه الآثار لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبفا (***) مستقراً ثابتاً ، وغايتها أن تدل على أن بارتها وناظرها سبحانه صور النسبة ، وقدر خلقها وأجلها وعملها ، واستخرج تلك الصور من مادتها ، ثم أعادها إليها ، وقدر خروج كل فرد من أفرادها في وقته المقدر له ، ولا يدل على أنها خلقت خلقاً مستقراً ، واستمرت موجودة ناطقة كلها في موضع واحد ، ثم يرسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة ، كما قاله ابن حزم . فهذا لا تدل الآثار عليه . نعم الرب سبحانه يخلق منها جملة بعد جملة ، على الوجه الذي سبق به التقدير أولاً ، فيجيء الخلق الخارجي مطابقاً للتقدير السابق ، كشأنه سبحانه في جميع مخلوقاته ، فانه قدر لها أقداراً وأجالا وصفات وهيئات ، ثم أبرزها إلى الوجود مطابقة لذلك التقدير السابق .

فالآثار المروية في ذلك إنما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم ، وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة .

(*) أخرجه أحمد ١٢٧/٣ و ١٢٩ و ٢١٨ ، والبخاري (٢٣٣٤) و (٦٥٢٨) (٦٥٥٧) ، ومسلم (٢٨٠٥) . وابن أبي عاصم في « السنة » (٩٩) ، وأبو نعيم في « الحلية » ٢/٢١٥ ، والبيهقي (٤٤٠٣) .

(**) انظر « الدر المنثور » ٣/١٤١-١٤٥ ، وتفسير ابن كثير ٢/٢٦١ - ٤٦٤ ، و « الروح » لابن القيم ، ص ٢١٦ - ٢١٦ .

(**) في الأصول : وسبقاً ، والمثبت من كتاب « الروح » ، ص ٢١٧ ، ومطبوعة

مكة .

وأما الإشهاد عليهم هناك ، فانما هو في حديثين موقوفين على ابن عباس وابن عمرو (*) رضى الله عنهم ، ومن تم قال قائلون من السلف والخلف : ان المراد بهذا الإشهاد انما هو فطرهم على التوحيد ، كما تقدم في حديث أبى هريرة رضى الله عنه . ومعنى قوله (شهدنا) : أى قالوا : بلى شهدنا أنك ربنا ، وهذا قول ابن عباس وأبى بن كعب (**) ، وقال ابن عباس أيضاً : أشهد بعضهم على بعض ، وقيل : (شهدنا) من قول الملائكة ، والوقف على قوله : (بلى) ، وهذا قول مجاهد والضحاك والسدى (***) وقال السدى أيضاً : هو خبر من الله تعالى عن نفسه وملائكته أنهم شهدوا على اقرار بنى آدم ، والأول أظهر ، وما عداه احتمال لا دليل عليه ، وانما يشهد ظاهر الآية للأول .

واعلم أن من المفسرين من لم يذكر سوى القول بأن الله استخرج نرية آدم من ظهره ، وأشهدهم على أنفسهم ثم أعادهم ، كالثعلبي (****)

(*) فى الأصول : ابن عمر ، وهو تحريف ، وحديث ابن عباس تقدم الكلام عليه فى الصفحة ٣٠٢ ، وأما حديث ابن عمرو ، فرواه الطبرى فى « تفسيره » (١٥٣٥٤) و (١٥٣٥٥) و (١٥٣٥٦) من ثلاث طرق : أولاها مرفوعة ، والاخرى موقوفة على عبد الله بن عمرو ، وقال فى المرفوع ٢٣/٢٥٠ . ولا أعلمه صحيحا ، لأن الثقات الذين يعتمد على حفظهم واتقانهم حدثوا بهذا الحديث عن الثورى ، فوقفوه على عبد الله بن عمرو ، ولم يرفعوه ونكره ابن كثير فى تفسيره ٢/٢٦٢ ، وضعف رفعه ، وبين أن وقفه أصح .

(*) أثر أبى بن كعب أخرجه اللالكائى (١٩٩١) ، وابن جرير (١٥٣٦٣) ، والأجرى فى « الشريعة » ص ٢٠٧ ، والحاكم ٢/٣٢٣ ، وصححه زوافقه الذهبى ، مع أن فى سنده أبا جعفر البازى ، واسمه عيسى بن ماهان ، قال ابن المدينى : كان يخط ، وقال يحيى : كان يخطه ، وقال أحمد : ليس بالقوى فى الحديث ، وقال أبو زرعة . كان بهم كثيرا ، وقال ابن حبان : كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير ، وقد تابعه سليمان التيمي عند عبد الله بن أحمد فى مسند أبيه ١٣٥/٥ من طريق محمد بن يعقوب الربالى عن المعتمر بن سليمان ، عن أبيه ، عن الربيع بن أنس ، عن أبى الغالية عن أبى بن كعب ، ومحمد بن يعقوب الربالى لا يعرف بجرح ولا تعديل ، وباقى رجاله ثقات .

(****) هو الامام المفسر أبو محمد اسماعيل بن عبيد الرحمن بن أبى كريمة المجازى ثم الكوفى ، المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، خرج حديثه مسلم وأصحاب السنن ، وهو حسن الحديث . مترجم فى « السير » ٥/ رقم الترجمة (١٢٤) ، ولقب بالسدى لأنه كان يتقدم فى سدة باب الجامع .

(*****) ويقال : التعالبي أيضا ، وهو لقب له لا نسب ، وهو الامام الحافظ العلامة شيخ التفسير أبو اسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابورى ، أخذ أوعية العلم . وصفه الامام الذهبى بقوله : كان صادقا موثقا بصيرا بالعربية ، طويل الباع فى الوعد ، وله : « التفسير الكبير » ، وقد عيب عليه فيه أنه ضمنه من الأحاديث الرواهية والأخبار الثالثة .

والبغوى وغيرهما ، ومنهم من لم يذكره ، بل ذكر أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووجدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها الله فيهم ، كالزمخشري وغيره ، ومنهم من ذكر القولين ، كالأحدي (*) والرازي والقرطبي وغيرهم ، لكن نسب الرازي القول الأول الى أهل السنة ، والثاني الى المعتزلة .

ولا ريب أن الآية لا تدل على القول الأول ، اعنى أن الأخذ كان من ظهر آدم ، وإنما فيها أن الأخذ من ظهور بنى آدم والاشهاد عليهم هناك في بعض احاديث ، وفي بعضها الأخذ والقضاء بأن بعضهم الى الجنة ، وبعضهم الى النار ، كما في حديث عمر رضى الله عنه ، وفي بعضها الأخذ وأراءة آدم اياهم من غير قضاء ولا اشهاد ، كما في حديث أبى هريرة والذي فيه الاشهاد — على الصفة التي قالها أهل القول الأول — موقوف على ابن عباس وابن عمرو (**) ، وتكلم فيه أهل الحديث ، ولم يخرج أحد من أهل الصحيح غير الحاكم في « المستدرک على الصحيحين » والحاكم معروف تساهله رحمه الله .

والذى فيه القضاء بأن بعضهم الى الجنة وبعضهم الى النار ، دليل على مسألة القدر ، وذلك شواهد كثيرة ولا نزاع فيه بين أهل السنة ، وإنما يخالف فيه القدرية المبتدعون .

= قال شيخ الاسلام فى « مقدمة اصول التفسير » ص ٧٦ . والثمالجى هو فى نفسه كان فيه خير ودين ، ولكنه كان خاطب ليل ينقل ما وجد فى كتب التفسير من صحيح وسعيف وموضوع .

وقال ابن كثير فى « البداية » ٤٠/١٢ : وكان كثير الحديث ، واسع السماع ، ولهذا يوجد فى كتبه من الغرائب شيء كثير . مترجم فى « السير » ١٧/رقم الترجمة (٢٩١) .

(★) هو الامام العلامة الأستاذ أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على الواهيدى النيسابورى الشافعى ، صاحب التفاسير . « البسيط » و « الوسيط » و « الوجيز » ، و « اسباب النزول » ، و « شرح ديوان المتنبي » ، توفى سنة (٤٦٨ هـ) . مترجم فى « السير » ١٨/ (١٦٠) .

(★★) فى الاصول . ابن عمر ، وهو خطأ ، سبق التنبيه عليه قريبا .

وأما الأول : فالنراع فيه بين أهل السنة من السلف والحلف . ولولا ما ألزمه من الاختصار ، لبسطت الأحاديث الواردة في ذلك ، وما قيل من الكلام عليها ، وما ذكر فيه من المعاني المعقولة ، ودلالة المآظ الآتية الكريمة .

قال القرطبي (*) : وهذه الآية مشكلة ، وقد يكلم العلماء في تأويلها ، فنذكر ما ذكره من ذلك حسب ما وقفنا عليه ، فقال قوم : معنى الآية : أن الله أخرج من ظهر بنى آدم بعضهم من بعض [قالوا] : ويعنى : (أنشهدهم على أنفسهم الست بربكم) . دلهم [بخلقه] على توحيده ، لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحداً . [(الست بربكم) أى :] قال : فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم [والقرار منهم] ، كما قال تعالى في السماوات والأرض : (قالتا أتينا طائعين) (فصلت : ١١) ، ذهب إلى هذا القفال وأطنب (**) .

وقيل : أنه سبحانه أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد ، وأنه جعل فيها من المعرفة ما علمت به ما خاطبها .

ثم ذكر القرطبي بعد ذلك الأحاديث الواردة في ذلك ، إلى آخر كلامه .

وأنسوى ما يشهد لصحة القول الأول : حديث أنس المجرى في « الصحيحين » ، الذى فيه : قد أردت منك ما هو أهون من ذلك ، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بى شيئاً ، فأبيت إلا أن تشرك بى . ولكن قد روي من طريق أخرى : وقد سألتك إبل من ذلك

(*) فى « الجامع لأحكام القرآن » ٢١٤/٧ ، والزيادات منه .

(**) وهذا الذى ذهب إليه القفال ، قواه ابن كثير فى تفسيره ٢٦٤/٢ ، وقال

أنه قول جماعة من السلف والخلف ، وانظر المجموعة الأولى من جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ص ١١ - ١٤ ، بتحقيق د . رشاد سالم . والقفال هو الامام العلامة الفقيه الأصولى اللغوى عالم خراسان أبو بكر محمد بن على بن اسماعيل الشافعى النخعي الكبير صاحب التصانيف فى التفسير والفقه والأصول ، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ . مترجم فى « السير » ١٦/ (٢٠٠) .

وأيسر فلم تفعل ، فيرد الى النار » وليس فيه : في ظهر آدم ، وليس في الرواية الأولى اخراجهم من ظهر آدم على الصفة التي ذكرها أصحاب القول الأول .

بل القول الأول منضمين لأمرين عجيبين :

أحدهما : كون الناس تكلموا حينئذ ، وأقروا بالإيمان ، وأنه بهذا تقوم الحجة عليهم يوم القيامة .

والثاني : أن الآلة دلت على ذلك ، والآية لا تدل عليه لوجوه (*) .

أحدها : أنه قال : (من بنى عاد) ، ولم يقل : من آدم .

الثاني : أنه قال : (من ظهورهم) ، ولم يقل : من ظهره ، وهذا يدل بعض أو يدل اشتغال ، وهو أحسن .

الثالث : أنه قال : (ذريتهم) ولم يقل : ذريته .

الرابع : أنه قال : (وأشهدهم على أنفسهم) ، [أى : جعلهم شاهدين على أنفسهم] ، ولا بد أن يكون الشاهد ذاكراً لما شهد به ، وهو إنما يذكر شهادته بعد خروجه الى هذه الدار ، كما تأتي الإشارة الى ذلك ، لا يذكر شهادة قبله .

الخامس : أنه سبحانه أخبر أن حكمة هذا الاشهاد إقامة الحجة عليهم ، لئلا يقولوا يوم القيامة : (انا كنا عن هذا غافلين) ، والحجبة إنما قامت عليهم بالرسول والفطرة التي فطروا عليها ، كما قال تعالى : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) [النساء : ١٦٥] .

السادس : تذكيرهم (**) بذلك ، لئلا يقولوا يوم القيامة : (انا كنا عن هذا غافلين) [الأعراف : ١٧٢] ، ومعلوم أنهم غافلون عن

(*) هذه الوجوه مذكورة بنصها في « الروح » ، ص ٢٢٥ - ٢٢٨ ، والزيادات المثبتة بين حاصرتين منه .

(**) في الأصول تذكرهم ، والمثبت من « الروح » ومطبوعة مكة .

الاخراج لهم من صلب آدم كلهم وانهادهم جميعا ذلك الوقت ، فهذا لا يذكره أحد منهم .

السابع : قوله تعالى : (أو نقولوا انما أنكر آباؤنا من قبل وكنا خريه من بعدهم) [الأعراف : ١٧٣] ، تذكر حكمتين في هذا الأخذ والشهاد : أن لا يدعوا الغفلة ، أو يدعوا التقليد ، فالغافل لا تسعور له ، والمقلد متبع في تقليده لغيره ، ولا تترتب هاتان الحكمتان الا على ما قامت به الحجة من الرسل والفطرة .

الثامن : قوله : (افتهلكنا بما فعل المبطلون) [الأعراف : ١٧٣] ، أى : لو عذبهم بجحودهم وشركهم ، لقالوا ذلك ، وهو سبحانه انما يهلكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم ، [فلو أهلكهم بتقاليد آباؤهم في شركهم من غير اقامة الحجة عليهم بالرسول ، لهلكهم بما فعل المبطلون ، أو أهلكهم مع غفلتهم عن معرفة بطلان ما كانوا عليه] وقد أخبر سبحانه أنه لم يكن ليهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ، وانما يهلكهم بعد الاعذار والانذار بإرسال الرسل .

التاسع : أنه سبحانه أشهد كل واحد على نفسه أنه ربه وخالقه ، واحتج عليه بهذا [الشهاد] في غير موضع من كتابه ، كقوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) [لقمان : ٢٥] .

فهذه هي الحجة التي أشهدهم على أنفسهم بمضمونها ، وذكرهم بها رسله ، بقولهم : (أفى الله شك فاطر السموات والأرض) [إبراهيم : ١٠] .

العاشر : أنه جعل هذا آية ، وهي الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لدلولها [بحيث لا يتخلف عنها المدلول] ، وهذا شأن آيات السرب تعالى ، فأنها أدلة معينة على مطلوب معين مستلزمة للعلم به [فقال تعالى : (وكذلك نفصل الآيات ولعلمهم يرجعون) [الأعراف : ١٧٤] ، وانما ذلك بالفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، فما من مولود الا يولد على الفطرة ، لا يولد مولود على غير هذه الفطرة ، هذا

أمر مفروغ منه ، لا يتبدل ولا يتغير . وقد تقدمت الإشارة الى هذا .
والله علم .

وقد تفتن لهذا ابن عطية (*) وغيره ، ولكن هابوا مخالفة ظاهر
نلك الأحاديث التى فيها التصريح بأن الله أخرجهم وأشهدهم على
أنفسهم ثم أعادهم ، وكذلك حكى القولين الشيخ أبو منصور الماتريدى
فى « شرح التأويلات » ورجح القول الثانى ، وتكلم عليه ، ومال اليه (**) .
وفى العقائد الواردة فى الفقه الأكبر كثير مما هو غير مقنع ، فثمة أسئلة
لا إجابة لها . لكن ربما كان هذا بسبب الاختصار الذى تقتضيه صياغة
مثل هذه العقائد ، وعدم الترتيب الواضح فى الفقه الأكبر يشير الى
تنقيح كثير توصله وإلى أيد كثيرة غيرت فيه ، وربما هذا يوضح خلوه من
الإشارة الى الاستطاعة . وعلى أية حال ، فرغم كل هذا النقد فإن الفقه
الأكبر — ٢ دليل واضح على أن علماء الكلام الأحناف قد نبأ فكرهم
وتطور بل وتبوعوا مكانا مهما (***) .

(ج) شرح الفقه الأكبر

ربما صدر هذا العمل بعد الفقه الأكبر — ٢ بزمان يسير ،
وباستعراضنا لهذا العمل المنسوب لمدرسة الماتريدى (المقصود منهج
الماتريدى وهو قريب من منهج الأشعرى ، فالماتريدى بالنسبة للأحناف ،
كالأشعرى بالنسبة للأشاعرية — المدرج) نكون قد وضعنا أيدينا على
نقد واضح للاتجاه الأشعرى . والاتجاه العام فى شرح الفقه الأكبر متشابه
جداً مع الوثيقتين السابقتين اللتين تعرضنا لهما لتونا (الفقه الأكبر
والعقيدة الطحاوية) إلا أنه يبتعد عنهما فى نقاط بعينها ، ومن الغريب
أن كاتب هذا الشرح يتحدث عن نفسه وأتباعه باعتبارهم أهل السنة
والجماعة ، بينما يتحدث عن الأشعرية كما لو كانوا إحدى فرق البدع .

(*) هو الامام العلامة شيخ المفسرين ، أبو محمد عبد الحق بن العافظ أنى بكر
غالب بن عطية الحارثى الفراءى ، كان رحمه الله اماماً فى الفقه والتفسير والعربية ،
قوى المشاركة ، لكيا ، فطنا ، مدركاً ، من أوعية العلم ، ولى قضاء المرية ، توفى سنة
(٥٤١ هـ) . مترجم فى « السير » ١٩ / رقم الترجمة (٢٣٧) .
(**) اطلعنا فى هذا النص نقلاً عن المصادر العربية أكثر قليلاً مما أورده المؤلف
للتوضيح .

(***) الحاشيتان ٥٥ ، ٥٦ تشيران للطحاوى ، وقد نقلنا النصوص مباشرة من
العقيدة الطحاوية .

وكانت إحدى أخطاء الأشعرية هي الجبرية التي ظهرت بوضوح في كتابات الأشعرى نفسه بشكل صريح . ووجهة نظرهم يقال إنها قريبة من الجبر ، أو أنها - حقا تمثل روح الجبر ، ويرجع هذا بشكل رئيسي للروايات التي قدموها عن (الاستطاعة) البشرية ، فإذا كانت الاستطاعة - كما يعتقد الأشعرية - التي تمكن في عمل الشر (أو التأثير في مجراه) غير قادرة على فعل الخير (أو التأثير في مجراه) ، فإن الشخص الفاعل للشر يكون بهذه الطريقة (بهذا النوع من التنكير) مجبرا (٥٧) ويرتبط هذا باعتقاد الأشعرية أن الله كلف الإنسان بما لا يقدر عليه ، وقد أنكر ذلك حبي الأحناف الذين يميلون للجبر كالطحاوي .

وبالنسبة لقضية الثواب والعقاب في ضوء خلق الله سبحانه لأفعال العباد أثارت قضية أدت إلى أن أعلن الماتريدي عقيدته الخاصة التي مؤداها أن الثواب والعقاب ، مرتبط (باستعمال) الفعل المخلوق ولبس مرتبطا ببدا الخلق (٥٨) وقد ربط الماتريدي بعقيدة نسبها إلى أبي حنيفة نفسه مؤداها أن الاستطاعة التي تمكن الإنسان من اقتراف الأثم هي نفسها التي تمكن الإنسان من الطاعة ، وهذا يعني أن الله سبحانه خلق (الاستطاعة) في الإنسان (خاصة الاستطاعة النفسية والعقلية وليس المادية أو العضوية فقط) وأمره أن يستخدمها بطريقة معينة ، لكن البشر اختلفوا في الاستخدام فهناك من استخدمها في المعصية وهناك من استخدمها في الطاعة ، وبهذا المعنى فالاستطاعة مصاحبة للفعل وليست قبله ولا هي بعده لأن كل (استطاعة) مرتبطة بنوع معين خاص بها (٥٩) ، ويمكن أن نوجز وجهة نظر هذه المدرسة (الاتجاه) بقولنا إن الخلق هو فعل الله وينطوي الخلق على غرس الاستطاعة في الإنسان ، لكن استخدام الاستطاعة هو من فعل الإنسان على الحقيقة لا المجاز (٦٠) .

هذا التأكيد على المسؤولية البشرية اتخذ منحى عمليا ونظريا في الوقت نفسه ؛ لأن الماتريدي كان على وعي كبير بالتأثيرات الخطيرة التي يمكن أن تتركها جبرية الأشعرى على الحياة والأخلاق فرد على وجهة نظر المجبرة التي مؤداها أن الإنسان - يعمل (أو يفعل) على سبيل المجاز فقط لا على سبيل الحقيقة ، بقوله رداً على المخالفين أن عقائدهم وصلت إلى حد حرمان الإنسان من الأمل والخوف ، فهم لن يخافوا إذا

ارتكبوا سرا (على أساس أن هذا قضاء الله) ولن يأملوا أن يصيبهم خير ولن يعملوا للوصول إليه . وهذا هو الكفر لأن فقدان الإنسان للأمل يأس واليأس مناقض للآية الكريمة التي تحثنا على ألا نقنط من رحمة الله ، بل أن آية أخرى أشارت إلى أنه لا يقنط من رحمة الله إلا القوم الكافرون ، كما أن فقدان الخوف من الله يجعل التعبد لله خالياً من المعنى إذا لم يستحضر الإنسان في نفسه عند العبادة عظمة الله وجلاله (٦١) .

وبعد ذلك وصل الماتريدي إلى حد القول بأنه ليس هناك تحرر لا هناك منه لأي إنسان ، فالشقاء المكتوب في اللوح المحفوظ يتم تغييره إلى سعادة بسبب أعمال السعداء من البشر (أى بقيام السعداء بالأعمال الصالحة) ، كما أن السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتحول إلى شقاء بسبب أفعال الأشقياء (٦٢) وهذا عكس ما يقوله الأسعري تماماً ، وعلى هذا ، فلكى يتم التناقض (لكى يتحاشوا التناقض) كان عليهم أن يقدموا تفسيراً لحالات مثل حالة أبى بكر الصديق ، وعمر (رضى الله عنهما) فقد كانا من عبدة الأوثان قبل الإسلام ومع هذا فقد كان معروفاً (فى اللوح المحفوظ) أنها سيصبحان مسلمين حقيقيين وأنهما من أهل الجنة ، وقد رفض الماتريدي ذلك مستشهداً بآية من القرآن الكريم (٦٣) : (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرَ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ، وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ (٣٨)) سورة الأنفال / ٣٨ .

وقال الماتريدي أن المغفرة تصبح غير ذات معنى إذا كانا (أى أبى بكر وعمر) بالفعل على الإيمان (قبل الإسلام) أو على الإيمان قبل أن يؤمنا. وإذا كان الكفار مؤمنين قبل أن يؤمنوا فلا جدوى من العفو أو المغفرة ، ونصبح كلمة الرحمة خالية من المعنى (٦٤) .

من الواضح أن الأشعرية (أو بعض الجماعات التى تنتمى لفكر قريب منها) قد رفعوا لواء المعارضة ضد ما يروونه اتجاهها للأحناف لتأييدهم تغيير الأفكار المتعلقة بالله سبحانه ، فتغير وجهات النظر عن القضاء والقدر يقضى بالضرورة تغيير النظرية لله سبحانه وحكمه — سبحانه — على الإنسان his decision about man .

وجرى جدل حول كونه سبحانه تعالى لا يبدل القول لديه (ثباته *immutability*) . وهو سنة من سمات فكر الأحناف الذين عبروا عن معتقدهم هذا بقولهم ان صفات الله الفعلية أزلية *eternal* . وقد زد الماتريدي بأن (القرار) أو (المشيئة) *decioum* هي لله سبحانه ، الا أن ما يدونه سبحانه انما يعزى الى الانسان ، فالانسان هو الذي يوصف بأنه شقي أو سعيد ، وعلى هذا فالمتغيير الحادث يعزى للانسان لا لله سبحانه .

كل هذا ليرد على مركز الأحناف على أن الله سبحانه « لا يبدل القول لديه » ولزيد من الدفاع عن رايه أورد الماتريدي نصيفا رباعيا للبشر :

- ١ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل السعادة منذ البداية الى النهاية .
- ٢ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل الشقاء من البداية الى النهاية .
- ٣ — بشر تحددت سعادتهم في الشطر الأخير من أعمارهم ونحدد تبعاً لذلك أنهم من أهل الجنة .

٤ — بشر آخرتهم سوداء بمعنى أن أواخر أعمالهم سيئة وبالتالي تحدد أنهم من أهل النار .

ويعتبر أبا بكر وعمر من الفئة الثالثة (٣) .

(*) نفضل هنا — نظراً لدقة الموضوع — نقل ما ورد في كتاب شرح الفقه الأكبر لعلي القاري عن الصفات الفعلية لله سبحانه واختلاف الماتريدية والاشارة فيها (ص ٦٢٢ وما بعدها) من الطبعة المتوفرة في مكتبتنا (بتحقيق الشيخ مروان الشمعار) د ١٠٠٠ . واما الصفات الفعلية وهو التي يتوقف ظهورها على وجود الخلق ، فاعلم أن الحد بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه : فعند المعتزلة ما جرى فيه النفي والاثبات فهو من صفات الفعل ، كما يقال خلق للفلان ولداً ولم يخلق للفلان ، وزرق لزيد مالا ولم يرزق لعمر ، ومالا يجرى فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال لم يعلم كذا أو لم يقدر على كذا ، فالارادة والكلام مما يجرى فيه النفي والاثبات . قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ، (وكلم الله موسى تكليماً) (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) فكانا من صفات الفعل وكانا حادثين . اما عند الأشعرية ، فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ، فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت . ولو نفيت القدرة يلزم العجز ، وكذا العلم مع الجهل . ومالا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل فلو نفيت الاحياء أو الامانة أو الخلق أو الرزق لم يلزم =

• • • • •

== منه نقيضه . فعلى هذا لو نعت الارادة لزم منه الجبر والاضطرار ، ولو نعت عنه الكلام لزم الخرس والسكوت مثبت انهما من صفات الذات .

وعندنا ان كل ما وصف به ولا يجوز ان يوصف بضده هو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة ، وكل ما يجوز ان يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرافة والرحمة والسخط والغضب رغم شبهة الاشاعة والمعتزلة في ذلك ان التكوين لو كان اوليا لتعلق بوجود المكون به في الازل ، ولو تعلق بوجوده في الازل لموجب وجود المكون في الازل لان القول بالتكوين ولا مكون . كالقول بالخراب ولا مضروب . وانه محال فلا بد ان يكون التكوين حادثا ، والجواب : ان التكوين ان حدث بالتكوين فهو تكوين فيؤدي الى التسلسل وهو باطل او ينتهي الى تكوين قديم وهو الذي ندعيه ، او لا تكوين احد ففيه تعطيل الصنائع .

والحاصل انا نقول . التكوين قديم والمتعلق به هو المكون وهو حادث ، كما ان العلم قديم وبعض المعلومات حادث ، على ان التكوين في الازل لم يكن ليكون العالم به في الازل بل ليكون وقت وجوده ، فتكوينه باق ابد ، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلي بخلاف الضرب لانه عرض ، فلا يتصور بقاؤه الى وقت وجود المضروب ، ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته ، او بصفة من صفاته ام لا ؟ فان قالوا لا عطوله وان قالوا نعم ، قلنا : فما تعلق به ازل ام حادث ؟ فان قالوا حادث ، فهو من العالم وكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى وفيه تعليله ، وان قالوا ازل قلنا : هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا ، فان قالوا نعم كلوا ، وان قالوا لا بطلت شبهتهم ، على ان تعلق وجود العالم بخطاب كن عند الاشعرى فكان تكوينا وهو ازل ، فيكون مناقضا .

(فالتخليق والترزيق) وهو خلق الاشياء ورزق الاحياء (والانشاء) اي الابداء (والابداع) اي اختراع الاشياء (والصنع) اي اظهاره باظهار المصنوعات في حال الابداء (وغير ذلك من صفات الفعل) كالايجاد والافناء والانباء والانساء . وتصوير الاشياء ، والكل داخل تحت صفة التكوين ، فالصفات الازلية عندما ثمانية ، لا كما زعم الاشعرى من ان الصفات الفعلية اضافات ، ولا كما تلوه به بعض علماء ما وراء النهر يكون كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية ازلية ، فان فيه تكثيرا للقدمات جدا وان لم تكن متغايرة ، فالاولى ان يقال ان مرجع الكل الى التكوين ، فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء ، وبالموت امانة ، وبالصورة تصويرا الى غير ذلك ، فالكل تكوين ، وانما المخصوص بخصوصية التعليقات .

ثم المتبادر ان معنى التخليق والانشاء والفعل والصنع واحد ، وهو احداث الشيء بعد ان لم يكن سواء اكان على بهج مثال سابق ام لا .

والصحيح ان لها معاني متقاربة ، فان الابداع احداث الشيء بعد ان لم يكن لا على مثال سبق بخلاف التخليق ، فانه اعم منه او مقابله في التحقيق والانشاء يختص بأول الاشياء ، والفعل كناية عن كل عمل متعدد يكون في الخير والشر والصنع عمل فيه احكام وحسن نظام كما اشار اليه قوله سبحانه وتعالى : « صنع الله الذي اتقن كل شيء » . واما الترزيق فهو احداث رزق الشيء وجعله قوتا له .

• • • • •

= ثم اعلم أنه لا موجود فى عالم الملك والاتباح ولا فى عالم المسكوت والأرواح الا وهو حادث أحدثه الله تعالى متخليقه وفعله وإنشائه وصنعه ، وأنه تعالى خلق الانس والجن وخلق أرواحهما كما قال تعالى : « الله الذى خلقكم ثم رزقكم » لما أحب أن يظهر قدرته ورحمته وبعثته وحكمته ، ويبين للخلق معرفته كما قال تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » أى ليعرفون ، ولعل تخصيصهما بالذكر لأنهم ماعتبار جنسهم يعرفون الله تعالى بصفى الجلال والجمال ، وفى الحديث القدسى والكلام الانسى (كنت كنزاً مغنياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف) يعنى وليترتب على المعرفة ما أراد لهم من المثوبة والقربة لا لأنه مفتقر ومحتاج اليهم فى مقام اليقين ، فان الله غنى عن العالمين .

والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق العالم ومكون له ، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به ، فالتركيب ثابت له أزلاً وأبداً ، والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثاً :

ثم أن الامام أتى ببعض الصفات الذاتية والفعلية دون غيرها من النعوت العلية لأن معرفة هذه الصفات الشهيرة الحلية تكفى المؤمن فى معرفة وجود الله وصفاته البهية ، هذا وقد قال فخر الاسلام على البرزوى فى « اصول الفقه » وأما الايمان والاسلام فان تفسيرهما التصديق والاقرار بالله سبحانه كما هو بصفاته وأسمائه ، وقبول أحكامه وشرائعه ، وهو نوعان : ظاهر ينشئه بين المسلمين ، وثبوت حكم اسلامه تبعاً لغيره من خير الأيوين ، وثابت بالديان ، وأن يصف الله تعالى كما هو الا أن هذا كمال يتعذر شرطه ، لأن معرفة الخلق بأوصاف الحق متفاوتة فى مقام التفسير وحال التعبير ، وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه ولا محال ، وهو أن يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالاً ، وأن عجز عن بيانه وتفسيره اكمالاً ، ولهذا قلنا أن الواجب أن يستوصف المؤمن فيقال هو كذا أى الله سبحانه وتعالى يوصف بكذا ونعت كذا من الصفات الثبوتية والسلبية والنعوت الذاتية والفعلية ؟ فإذا قال نعم ، فقد ظهر كمال اسلامه وتبين غاية مرامه ، وأما من استوصف فجعل فليس بمؤمن ؛ ولذا قال محمد رحمه الله فى « الجامع الكبير » فى الصغيرة بين أيوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى أدركت ، فلم تصف أنها تبين من زوجها .

صفات الله وأسماءه كلها أزلية :

(لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته) أى موصيهاً بنعوت الكمال ، ومعروفاً بأوصاف الحلال والجمال (لم يحدث له اسم ولا صفة) يعنى أن صفات الله وأسماءه كلها أزلية لا بداية لها ، وأبدية لا نهاية لها ، لم يتجدد له تعالى صفة من صفاته ولا اسم من أسمائه ، لأنه سبحانه واجب الوجود لذاته ، الكامل فى ذاته وصفاته ، غلغ حدث له صفة ، أو زال عنه نعت لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوال ذلك النعت ناقصاً عن مقام الكمال ، وهو فى حقه سبحانه من المحال فصفاته تعالى كلها أزلية أبدية .

وهنا سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الاخبار فى كلامه سبحانه بلفظ الماضى كثيراً نحو قولى تعالى : (انا أرسلنا نوحاً) (وقال موسى) (فعصى فرعون) =

• • • • •

= والاختبار بلفظ الماضي عما لم يوجد بعد كذب ، والكذب عليه محال ، وله جواب مسطور ، وهو أن اخباره تعالى لا يتصف أزلا بالماضي والحال والاستقبال لعديم الزمان ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعليقات ، فيقال قام بذات الله تعالى أخبار عن إرسال نوح مطلقا ، وذلك الأخبار موجود أزلا باق أبدا ، فقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه أنا فرسل ، بعد الإرسال أنا أرسلنا ، فالتغير في لفظ الخبر لا في الأخبار القائمة بالذات ، وهذا كما تقول في علمه تعالى أنه قائم بذاته سبحانه وتعالى أزلا العلم بأن نوحا مرسل ، وهذا العلم باق أبدا ، فقبل وجوده علم أنه سيوجد ، وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وحد وأرسل ، والتغير في العلوم لا في العلم .

(لم يزل عالما بعلمه) أى بعلمه الذى هو صفته الأزلية لا يعلم لاحق يلزم منه جهل سابق . وهذا معنى قوله (والعلم صفته فى الأزلى) يعنى وما ثبت قدمه استحال عليه ، فعلمه أزلى أبدي منزّه عن قبول الريادة والنقصان بخلاف علوم أرباب العرفان .

(قادرا بقدرته) أى بقدرته التى هى صفته الأزلية لا بقدرة حادثة فى الأمور الكونية (والقدرة صفته فى الأزل) وكذا معته فى المستقبل .

(متكلمًا بكلامه) أى الداتى القدسى .

(والكلام) أى النفس (صفته فى الأزل وخالفًا بتخليقه والتخليق صفته فى الأزل) وباعلا بفعله والفعل (أى فعله ، كما فى نسخة) (صفته فى الأزل) يعنى إذا خلق شيئًا ابتداء ، وفعله معلًا انتهاء ، فإنما يخلقه ويفعله بفعله الذى هو صفته الأزلية ، لا بفعل حادث ووصف حادث عند خلقه وفعله ، إذ لا يحدث له علم ولا قدرة ولا خلق ولا فعل يحدث المعلوم والمقدور والمخلوق والمفعول ، وهذا معنى قوله (والفاعل هو الله تعالى) أى لا شريك له فى فعله وصنعه وحكمه وأمره . (والعامل صفته فى الأزل والمفعول مخلوق) أى حادث عند تعلق فعله سبحانه به (وفعل الله تعالى غير مخلوق) أى ليس بحادث ، بل هو كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقًا كون الفعل مخلوقًا ، وفى كلام الامام أيماء الى أنه لم كان فعل الله مخلوقًا لزم تعدد الخالق . وقد ثبت أن الله سبحانه خالق كل شيء ، فله سبحانه التوحيد الداتى الصفات والمفعلى .

وأغرب ابن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام فقال ، وليس فى كلام أبى حنيفة تصريح بأن صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة سوى ما أحده المتأخرون من قوله ، كان الله تعالى خالقًا قبل أن يخلق ورارًا قبل أن يرزق ، هذا والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص ، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، وكذا التزريق ، ويقولون صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات والتعلقات حادثة .

قال ابن الهمام ، وما ذكره مشايخ الحنفية فى معنى التكوين من أنها صفات تدل على تأثير لا ينفى قول الاشاعة ، ولا يوجب كون صفة التكوين على حصولها حسبات . أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة بالارادة المتعلقة ، بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الاشاعة من هذه الصفات على ما قاله الطحاوى عنه بحيث قال ، =

وقد تعرض كاتب لاحق هو أبو عذبة في كتابه الروضة البهية (١١٢٥ / ١٧١٣) لمناقشة الفروق بين الأشاعرة والماتريدية وأورد نقاطا صحيحة في هذا المجال ، فبعد أن عرض وجهات النظر المتعارضة القائمة في غالبها على شرح الفقه الأكبر خلص الى أن الخلاف في الأساس لا يعدو أن يكون لفظيا فثمة خلاف في تفسير معنى السعادة . فالسعادة عند الأشعرى تعنى ما كتبه الله سبحانه وما يعلمه منذ الأزل ، ويعبرة أخرى قدر الانسان النهائي الذى لا يمكن أن يتغير ، ومن ناحية أخرى فان أبا حنيفة ومدرسته يرون أن السعادة أو الشقاء يمثلان الواقع الفعلى الذى يحياه الانسان كما تظهره العوارض الحالية (فى هذه اللحظة) وقد يتغير الحال من سعادة الى شقاء أو من شقاء الى سعادة قبل الموت (٦٥) .

ورغم هذه المحاولة الطيبة من أبى عذبة للتوفيق ، الا أنه يبدو أن الخلاف بين وجهتى النظر كان عميقا بالفعل . وربما يتضح هذا الخلاف باستعراض اجابة كل من الماتريدى والأشعرى عن السؤال التالى : هل يمكن الحديث عما يفعله الانسان فى أية لحظات من اللحظات ؟ هنا يجيب

≈ وكما كان بصافته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بأحداثه البرية استفاد اسم البارئ ، بل له معنى الربوبية ولا مربوط ، ومعنى الخالقية ولا مخلوق ، كما أن معنى الموتى استحق هذا الاسم قبل أحيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير ، انتهى فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير ويعلن لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فإفاد أن معنى الخالق قبل الخلق ، واستحقاق اسم الخالق بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فاسم الخالق ولا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل ، وهذا ما يقوله الأشاعرة ، انتهى . وفيه أن المفهوم لا يعارض المنطوق المعلوم .

(وهنطاته فى الأزل غير محدثة ولا مخلوقة) تأكيد وتأييد أو غير محدثة بأحداثه ولا مخلوقة بخلق غيره (فمن قال أنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها) أى بأن لا يحكم شأنها قديمة أو حادثة ويؤخر طلب معرفتها ، ولا يقول أمئت بالله وصفاته على وفق مراده (أى شك فيها) أى تردد فى هذه المسألة ونحوها سواء ، يستوى طرفاه أو يترجح أحدهما (فهو كافر بالله) أى ببعض صفاته ، وهو مكلف بأن يكون عارفا بذاته وجميع صفاته ، الا أن الجهل والشك الموجبين للكفر مخموصان بصفات الله المذكورة من النعوت المستورة المشهورة ، أى الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والتفليق والترزيق

الماتريدى بغير تردد : (نعم) اما الاشعرى غربا لا يجيب مباشرة بلا فكل جهوده تنحصر في تحاشي توجيه هذا السؤال له ، لكنه في الوقت نفسه لا يشجع الناس على ربط آية اهمية بكفاحهم ، فهو يردد دائما (انت لا تستطيع ان تفعل أى شىء الا اذا اراده الله) .

ومن ناحية أخرى ، فان الماتريدى يفرق بين موقفه وموقف المعتزلة او القدرية تماما كما يفرق بين موقفه وبين موقف كل من المجبرة والاشعرية . فهو يعتقد أن ما يفعله الانسان كان معروفا لله سبحانه ومكتوبا لديه منذ الأزل ، وربما كان يعتقد أيضا (كما في الفقه الاكبر) أن هذه المعرفة المسبقة لدى الله سبحانه ، وكون أعمال البشر مسجلة سلفا لديه سبحانه ، لا يعنى حجراً على الانسان في التصرف أو بتعبير آخر ، إنها معلومة ومكتوبة وصفا لا قراراً وأمرأ *is not decisive but merely descriptive*.

ومعارضة الماتريدى لمعتيدة القدر (القدر خيره وشره من الانسان) تظهر مرة أخرى في مناقشته في المقال الثالث في الفقه الاكبر — ١ وترديده أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك وقوله أن هذا القول يمثل قضية بينه (الماتريدى) من ناحية والمعتزلة والقدرية من ناحية أخرى ، فهم ينكرون أن الله سبحانه « يريد » أعمال الانسان في حال ارتكابه المعصية ؛ لانهم يعتقدون أن « الائم » من « الآثم » أو أن (المعصية) من العاصي ، بل وأكثر من هذا فهم يعتقدون أن الله سبحانه اذا أراد (الكفر) أو (المعصية) وعاقب رغم ارادته له على الكفر أو المعصية ، فانه يكون (استغفر الله) غير عادل ، وهو يرى أن مثل هذه الآراء تتسم بالسفسطة طالما أن ارادة الله هي الطياء ومشيئته نافذة لذا فهو يرى أن مفصية العاصي لا يمكن أن تكون من طريق الله سبحانه بل العكس فهي ضد ارادته ، وهو سبحانه لا يوافق عليها وارتابها يغضبه ولا يسعده (٦٦) .

واذا كنت قد فسرت آراء الماتريدى جيدا وفهمتها على ما يرام ، فهي غير مرضية بدرجة كافية . وبطبيعة الحال ، فان الآراء في موضوع محير كهذا من الصعب أن تصل الى نتيجة مرضية ومن هنا يمكن القول

ان هذا الجانب هو اصعب جوانب كتاب الماتريدي ، ملا يجور — ميمما يرى — نسبة الشر الى الله سبحانه خاصة (بالذات) او بشكل مباشر ، وانما من خلال عبارات عامة كتولنا (كل شيء من عند الله) ومن باب الادب لا يجب ان ننسب الى الله اى امر مشين ، فرغم ان الله خالق كل شيء ، فيجب ان نتادب ولا نقول مخاطبين الله مثلا (يا خالق الخنازير) . هذه قلة ادب (٦٧) .

هذه التفرقة بين كون الله سبحانه وتعالى (يريد) شيئا ما ، وبين كونه يرضى عنه مسألة — مهمة (الفرق بين رضاء الله وارادته) بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون في عدل الله القادر ، وقد عاد الماتريدي في وقت لاحق لهذه الفكرة (٦٨) . وفيما يتعلق بالناقشات التي دارت حول (ارادة) الله من ناحية و (اوامر الله وتواهيه من ناحية اخرى) ، افترض الماتريدي ان المناوئين لا يقصدون السؤال عما اذا كانت (ارادة الله) تعنى الموافقة او الرضى ؟ واجاب عن ذلك قائلا ارادة الله (او قراراته) نحظى برضاه كلها لكن (العمل) الذى يقوم به الانسان وفقا لارادة الله قد يحظى برضى الله وقد ينال غضبه فان كان عمل طاعة رضى الله عنه ، وان كان عمل معصية قال — والعياذ بالله — غضب الله .

ونخلص من هذا الى ان الماتريدي يرى جانبى القضية (لا جانبيا واحدا) : انه يرى عظمة الله وهيبته وقدرته من ناحية ويرى عدله من ناحية اخرى ، وتسلك بهما معا لكنه لم يستطع في الحقيقة ان يوفق بينهما . ان مسألة التوفيق بين قدرة الله وعدله مسألة شائكة ومعقدة ، كما بينتها دراسات ابو عذبه والباحثين المعاصرين له . فبينما الأشعري — فيما يقول أبو عذبه — (٦٩) يركز على ان (الارادة) و (الرضا) او (الموافقة) عمليتان منفصلتان ، فان ابا حنيفة ومدرسته يرون انهما جنحدان .

وفي الابانة عن اصول الديانة للأشعري وكتاب اللمع للأشعري أيضا ، يناقش الكاتب مقولة أن الله تعالى (يفعل ما لا يريد) (٧٠) لكنه يعود في كتابه مقالات الاسلاميين فيقرر أن الله لا يرضى ولا يوافق على الشر مع أنه قد يريده (٧١) .

ويركز الماتريدي على وجود ارادة خلق الله بهسا السماوات والأرض (٧٢) وفي الوقت نفسه فإن له ارادة أخرى هي ارادة التفويض (أو مشيئة التفويض) التي بها غوض الأعمال لعباده وتركهم لأنفسهم ، وتبين نظرية الماتريدي أن الانسان لا يتمتع الا بالحد الأدنى من المسؤولية ، بينما المسؤولية التي يوكلها القديرون (أهل القدر) للانسان مبالغ فيها جداً ، حتى انها تضع الانسان في درجة مساوية لله سبحانه (استغفر الله) وهو أمر غير قابل للتفكير فيه .

هناك اذن ما يؤكد قول الماتريدي أن الأحناف يقفون موقفاً وسطاً بين القدرية والمجبرة (٧٣) ويؤكد الطحاوي أن الاسلام الحقيقي يقف موقفاً وسطاً بين (الجبر) و (القدر) مع أنه لم يشرح ذلك (٧٤) وفي الفقه الأكبر — ٢ يجرى استخدام الفعل جبر بمعنى أجبر أو Compel (٧٥). وهناك أيضاً رأى لجماعة الرافضة الغامضة وقد أورد الأشعري في كتابه مقالات الاسلاميين أنهم يعارضون الجبر ويعارضون مبدأ (التفويض) أيضاً ... (٧٦) .

وفي الوقت نفسه لا بد أن نلاحظ أنه ليس من مثل على الاستخدام الاصطلاحي لكلمة (كسب) أو (اكتساب) في شرح الفقه الأكبر . وبالنظر الى أنها وردت في كلتا الوثيقتين العقديتين للأحناف ، فلا مجال للقول بأن الماتريدي لم يوافق عليها ، لكنه من الواضح انها — أى كلمة كسب أو اكتساب — لم تكن متمشية مع فكرته — أى فكرة الماتريدي — عن استخدام القوى المتولدة .

وربما كان الباقلاني وغيره من المفكرين المسلمين اللاحقين ، هم الذين جعلوا عقيدة الكسب في وضع وسطي (٧٧) .

وعلى المدى الطويل — على أية حال — كانت المشكلة هي أن المصطلحات غدت أكثر من الأفكار خاصة في مجال التمييز أو الفصل بين فكرة وأخرى . وكان الاسهام الكبير الذي قام به الأحناف في المجال الذي تغطيه دراستنا هذه هي مداومة فصلهم بين الفعل البشري المسئول من ناحية ، والجبر أو الاجبار الالهي ، أو الالتزام الالهي الذي لا فكسك منه . ففى هذا

المجال أصدر الأحناف كتاباً عقدياً انتشر في غنره باكرة بين أهل الانبات ، وكانت النتيجة النهائية لجهودهم هي اعتراف الأشعرية بجهودهم في هذا الفصل وتبنيهم له ، خاصة بعد أن ساد الفكر الأشعري وانتشر . وثمة عنصر ضعف يبدو غير منفصل عن فكر الماتريدي وأتباعه ، فموقفهم دائماً موقف وسطي (يراعى الوسطية) ، فتأكيدهم على المسئولية البشرية ومعارضتهم للجبر كل ذلك مرتبط عندهم بفكره عدالة الله سبحانه وأنه يفعل دوماً ما هو أصح ، لكن عند موازنهم بين الفكرين نجد نقصاً في التوهج الديني (يقصد أن الأمور ما دامت خضعت للعقل ، قلت الحماسة والتوهج .. الخ) أو هذا على الأقل هو الانطباع الذي يتغلغل في قارئ كتاب شرح الفقه الأكبر بعد كتاب الابانة للأشعري ، وتبع هذا غياب الحماسة المطلوبة عند تناول فكرة عظمة الله سبحانه بعكس الحال عند الأشعري ... (*) .

(*) أورد المؤلف بعد ذلك بعضاً طويلاً من الآيات للأشعري ، ولأننا نقلنا في حواشينا كثيراً من نصوص هذا الكتاب المذكور ، لم نجد داعياً للتكرار بإيزاده مرة أخرى هنا . (المترجم)

هوامش الفصل السادس

(عن دلالات الاختصاصات راجع قائمة المراجع بأخر الكتاب)

- (١) انظر . Muslim Creed, p. 91
- (٢) انظر أيضا Cp. pp. XVI, 35 ff and esp. 249 f.,
- حيث نطرق الى أن نظرة الاسلام للوحى على أنه فوق العقل أو أرقى من العقل، مسألة غير مقبولة ، وكتاب Mutaziliten الذى ألفه Steiner فى وقت سابق (١٨٦٥) لم يكن فى دقة كتابات فون كريمير • Von Kremer وكان ميالا لاحتقار الدين الاسلامى والمسلمين •
- (٣) Splitta, zur Geschichte Abu l'hasan Al'Ash'ari.
- Von Mehren Exposé de la Reforme de l'Islamisme.
- Klein, introduction to the translation of the Ibana, pp 25-38.
- (٤) راجع ترجمة Klein.
- (٥) انظر الفصل الرابع ، القسم الرابع ، وكذلك الفصل الخامس •
- (٦) المقالات ، ٢٤٩ ، والفصل الرابع •
- (٧) (tr. 100 ff.) pp. 60 ff.
- (٨) بجانب المصادر فى الحاشية ٣ ، راجع McDonald, Religious attitude, 88-91.
- Muslim Creed, 91.
- (٩) Ib, 88 ff.
- (١٠) القرآن الكريم ، الابانة (الترجمة ، من
- (١١) Ib. 61, tr. 109.
- (١٢) المقالات ، ٢٦٧ ، أبو الهذيل ، ٢٢٧ ، النظام — لازال هؤلاء الثلاثة على الخط الفاصل بين الشريعة وعلم الكلام •
- (١٣) 89, tr. 130.
- (١٤) 63, tr. 109.
- (١٥) المقالات ، ٢٩٠ •
- (١٦) الفصل الخامس ، القسم ٤ •
- (١٧) ٤٧ — ٤٤
- (١٨) المقالات ، ٢٩١ • نصوص العقائد فى المقالات من ٢٩٠ — ٢٩٧ ، والابانة ، من ٧ — ١٣ •
- (١٩) المقالات ، المقالة ١٠ ، الابانة ، المقالة ٧ •
- (٢٠) نفسه ، المقالة ٢٩ وليس فى الابانة •

القضاء والقدر

- (٢١) نفسه ، المقالة ٦ .
- (٢٢) نفسه ، ٥٥٢ .
- (٢٣) نفسه ، ٥٤٢ ، الابانة ٦٣ .
- (٢٤) الابانة ، ٦١ وما بعدها .
- (٢٥) نفسه ، ٦٥ .
- (٢٦) نفسه ، ٧٨ .
- (٢٧) نفسه ، ٦٤ .
- (٢٨) كتاب اللع ، ترجمة هل Hell من ٥٧ .
- (٢٩) ترجمة Mingaua في Woodbrooke Studies المجلد ٢ .
- (٣٠) Spitta, Al As'ari, 64, 74.
- (٣١) المقالتان ٢٤ ٢٥ في كتاب المقالات
وانظر أيضا :
- Prof. Thomson's review in the Moslem World, XXXII,
p. 259.
- (٣٢) الابانة ، ٧٧ .
- (٣٣) نفسه ، ٨٤ .
- (٣٤) نفسه ، ٨٧ .
- (٣٥) نفسه ، ٨٥ .
- (٣٦) المقالات ، ٢٩٦ ، والمقالة : ١٩ .
- (٣٧) انظر Zur Geschichte Al As'ari's (1766), p. VI.
- (٣٨) انظر : Ib., p. 7.
- (٣٩) انظر . Ib., p. 8.
- (٤٠) راجع الفصل الأول ، القسم ٢ .
- (٤١) البيان ، من ٣ .
- (٤٢) نفسه .
- (٤٣) .
- (٤٤) انظر P. 6.
- (٤٤) (١٤٤) الابانة ، ٧١ .
- (٤٥) انظر : Wensinck, Muslim Creed, 188-97.
- (٤٦) المقالة ٥ .
- (٤٧) المقالة ٢١ ، والمرجع الطحاوى ، ٩ .
- (٤٨) المقالة ٦ .
- (٤٩) المقالة ٢٢ .
- (٥٠) المقالة ٦ .

P. 6. foot 11.

- (٥١) المقالة ٦
- (٥٢) البيان ، ص ٣
- (٥٣) المقالة ١٩
- (٥٤) المقالة ٢٢
- (٥٥) انظر : Muslim Creed, 215.
- القرآن الكريم ١٧١/٧
- (٥٦) المقالة ٦
- (٥٧) شرح الفقه الاكبر ، ١٢
- (٥٨) نفسه ، ١٠
- (٥٩) نفسه
- (٦٠) نفسه - الحاشية ١١
- (٦١) نفسه - ١١
- (٦٢) نفسه ، ١٢
- (٦٣) قرآن كريم
- (٦٤)
- (٦٥) الروضة ، ص ١٠
- (٦٦) شرح الفقه الاكبر ، ص ٤
- (٦٧) نفسه ، ص ٥
- (٦٨) نفسه ، ٢٤
- (٦٩) الروضة ، ١٧ - ١٩
- (٧٠) الابانة ، ٦٢ ، كتاب اللمع (ترجمة هل)
- (٧١) المقالات ، المقالة ١٤
- (٧٢) مشيئة خبر لكننى لا أستطيع ترجمتها هكذا وأظنها مشيئة جبر ، نظرا لأن
(التفويض) و (الجبر) على طرفى نقيض
- (٧٣) ١١ ، حاشية ١٢
- (٧٤) البيان ، ص ١٣
- (٧٥) المقالة ٦
- (٧٦) هذا القول وارد على البغدائى : الفرق ، ٣٢٨
- (٧٧) راجع الشهرستانى . كتاب نهاية الاقدام ، ٧٢

المفصل السابع

مسح الاتجاهات العامة فى هذه الدراسة

بقى الآن ان نوجز الخطوط العامة للدراسة السابقة وأن تلفت النظر لبعض أهم نتائجها .

١ — فى كل الأمثلة الأولى اربطت دراسة القدر بفكرة عدل الله سبحانه ، ولم تكن المسألة مجرد نابع أكاديمى للحقيقة بغية الوصول اليها ، لأن معظم الذين اعتقدوا هذا المعتقد (عقيدة القدر وارتباطها بفكرة العدل الالهى) كانوا ذوى نظرة سلفية (بيورانية) وكانوا متعصبين . ولم يكن هناك أى اهتمام حقيقى بالحرية السياسيه ، رغم ان عقيدة القدر كان يعتنقها فى الحقيقة كثيرون ممن يعارضون الحكم الأموى ذا الطابع الاستبدادى . ومن خلال فكرة العدل ، أصبحت هذه العقيدة مرتبطة بالسياسة ، فلم يكن المهاجمون للأمويين يهاجمونهم من حيث سطوتهم وإخضاعهم الأفراد لمصلحة الدولة ، وإنما كانت النفمة السائدة هى أنهم لا يمارسون العدل (غير عادلين) وكان التفكير السائد يسير فى مجرى أن العقاب الذى يفرضه الله على انسان ما أو جماعة ما ، وكذلك الذى يفرضه الانسان على الانسان لا يكون عادلا اذا لم يكن للانسان (استطاعة) يعمل بها أو تعينه على العمل ، وفى غياب الاستطاعة لا يكون مسئولا عن عمله . الا أن حركة الحسن البصرى كانت استثناء ، وربما يرجع ذلك لكونها أكثر ارتباطا بالأخلاق والدين — فقد كان البصرى واتباعه يرون أن الانسان لديه الاستطاعة لتحقيق العدل فى هذه الحياة . وعلى أية حال ، ففى كل حالة كان هناك تطور منطقى وطبيعى للتركيز على جانب واحد من التعاليم القرآنية ، هو جانب عدل الله سبحانه . وربما دخلت افكار غريبة كانت بمثابة المثير الذى

طور فكره الذى لم يكن ببساطة مجرد (حرية الانسان) وانما صيغت على النحو التالى : ليس من العدل معاقبة انسان غير حر وغير مسئول .

٢ — وفى زمن لاحق أصبحت عقيدة القدر بين المعتزلة مرتبطة اكر بالاستشرافات الانسانية humanistic outlook ، وتجلى هذا فى الاعتقاد فى قدرة الانسان فى الاعتماد على نفسه وفى قدرته على السيطرة على حياته وفى إمكانية أن يدخل الجنة بجهده وعمله وارتبط هذا بالاعتقاد فى الكفاءة التامة للعقل البشرى (عدم وجود قصور فيه) . وقد عارض القرآن الكريم الاتجاه الجبرى الذى استسلم للأمور كما هى كائنات بالفعل ، وزاح أصحابه يترفعون عن بذل أى جهد لتحسين أوضاعهم أو تطويرها . وفى الوقت نفسه ، فقد كان التركيز الزائد على قدرات الانسان واستطاعته تنفيذ أوامر الله وتغيير الظروف المحيطة ، يتعارض مع القرآن الكريم بشكل أو آخر خاصة فى آياته التى تركز على أن الانسان معتمد على الله ومتوكل عليه وهو رهن مشيئته ، وعندما يصبح الانسان بذلك مصدراً للأفعال الشريرة وأساساً لها ، نكون قد بسطنا قضية « الشر » لكن كل محاولات المعتزلة لتوضيح أن (الشر) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعزى الى الله سبحانه لم تسفر الا عن التأكيد على قصور الأفكار البشرية عن العدل ، وذلك لشرح عدل الله وأنه لا يفعل إلا الاصلح . ويمكن أن نتبع الابتعاد عن النزعة القدرية الانسانية المتطرفة (القدر خيره وشره من الإنسان) لدى المعتزلة المتأخرين فى القرن الثالث الهجرى خاصة الجبائى ، وبلغ التحول ذروته على يد الأشعرى .

٣ — بين معارضى عقيدة القدر وجدت حركات متفكة مع النظرة القرآنية الحق كحماس القدرية فى التأكيد على عدل الله . فعلى — الى حد كبير — أن نقبل النظرات الجبرية التى انطلقت من الاتجاهات المحافظة ومن تراث استمرار منذ فترة ما قبل الاسلام ، ومن بعض الأحاديث النبوية (*) ، وحتى المسلمون الأتقياء بدا أنهم لا يرون تناقضاً بين الأفكار

.. and from the pre-islamic material which seems to have found its way into the traditions.

(*) النم

القرآنية (في هذا الصدد) والأفكار غير القرآنية (النابعة من مصادر أخرى) ، لكن من ناحية أخرى نجد أن الجهمية — على سبيل المثال — كانوا مهتمين في الأساس بالتركيز على وحدة الله وصفاته أو وحدته سبحانه مع قدراته أو كونه سبحانه واحداً — لا من حيث العدد God's Unity (رغم أن هذه الفكرة من ناحية أخرى ربما ارتبطت برغبة في اتحاد غامض مع الله سبحانه) ، وهم لم ينكروا عدل الله بأية حال كل ما في الأمر أنهم تناولوا فكرة عدله سبحانه دون تركيز وتجاوزوها إلى أفكار أخرى . ومرة أخرى نجد أنه في حالة الأشعرى فإن تجربته في التحول عن عقائد المعتزلة وكونه بأنه أحس أن (شيئاً حدث داخله) ، أو أن قوة خارجية هي التي أوحى له بذلك (ولم يكن هذا التحول من فعله) — هذه التجربة الذاتية أدت به إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الفاعل لحياة الناس ، وراح يركز على هذه الجوانب في الإسلام وهو الأمر الذي أنكره المعتزلة ، لقد آمن الأشعرى بقدره الله سبحانه وهيئته على كل الحادثات ، وبحاجة الإنسان دائماً لله سبحانه في كل الأعمال والأحوال ، ومن هنا كان لا بد من الاعتماد عليه ، كما آمن بأن طرائق الله سبحانه وتعالى في كل ذلك مسألة لا يدركها العقل البشري (*) .

وفيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة كان هناك اعتراف بقصور العقل البشري وعدم قدرته على ادراك ما قد يفعله الله أو لا يفعله والأقرب للعقول أن يفكر الإنسان فيما خلقه الله بالفعل . وعلى هذا فإن اعتراضات الأشعرى على عقيدة القدر هي في الأساس اعتراضات دينية (المترجم : المقصود كما هو مفهوم بعقيدة القدر هنا وجهة نظر المعتزلة) وتوحيدية ، كرد فعل لعقائد المعتزلة .

٤ — إذن لقد كان مع كل طرف من الطرفين المختلفين جانب من الحق لكن كل طرف راح يبالغ في مقولته مبالغاً وأثناء الحوارات تقدم كل طرف ما يدعم وجهات نظر الطرف الآخر وقبل بعضاً مما هو صحيح من وجهة نظر الطرف الآخر .

وشئنا فشيئاً تبلورت عدة نقاط وأصبحت واضحة :

(أ) قبل حتى معارضو عقيدة القدر المعتزلية — الفصل بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية . وقد حاول الجهمية في بدايات القرن الثانی الهجرى أن ينكروا هذا الفصل لكن بمرور الوقت بدأ القبول بهذا المبدأ . وعلى هذا ، فرغم انتشار هذه الفكرة عن الاسلام في الغرب وهى الأفكار التى كان قوامها الأفكار الشائعة أو الشعبية **Popular** الا أن حقيقة الأمر أن كبار العلماء المسلمين لم يكونوا جبرية ، بل على العكس فقد حاولوا الموازنة بين مبدأى الجبر والاختيار ، رغم أنهم بدوا — من وجهة نظر الانسانيين(*) — الغربيين — أكثر ميلا للجبر منهم للاختيار .

(ب) مصطلح (كسب) أو (اكتساب) أصبح بشكل عام يستخدم لوصف علاقة الانسان بأفعاله الاختيارية .

انها (كلمة كسب أو اكتساب) كلمة شائعة استخدمت بمعنى اصطلاحى خاص ، ويمكن أن نستخدم لها مقابلا إنجليزيا **acquire** أو **appropriate** أو **make One's Own** . ولم تكن هناك قضية عن كون الانسان مسئولاً عن أفعاله في الدنيا والآخرة الا أن التفسير الميثلانيزى لم يكن على أية حال واضحاً الا عند التعرض لاعتماد الانسان اعتماداً كاملاً على الله . وربما كان ضرار هو أول من استخدم كلمة كسب بمعناها الاصطلاحى هذا ، ورغم أن الكلية لم تشرح لنا شيئاً الا أنها أخذت مكانها ، من حيث أنها ساعدت في الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى (بين الجبر والاختيار) . ولم تكن هناك حلول ممكنة للمشكلة (القضية) طالما أن التفكير فيها يتم من خلال مصطلحات مجازية للتعبير عن قوى فيزيقية (للتعبير عن أعمال مادية) . وكانت طروحات الأشعرى من خلال تناوله للارادة الإنسانية طروحات واعدة بشكل أوضح الا أن معاصريه لم يعيروها الا اهتماماً قليلاً .

(ج) الله والفعل البشرى ، والبشر والفعل البشرى — اختلاف المنطلقات في الحالين . فالله (خالق) والانسان (اكتسب) أو (كسب) ،

(★) humanistic West أو الغرب الانسانى والمقصود هنا الغرب الذى يرجع مسيرة الاحداث للجهود البشرى (الاختيار) — (المترجم) .

الا ان اطلاق المسميات — على أية حال — لم يهدنا الى تعريفات دقيقة بين لنا الفرق بين (الخلق) و (الاكتساب) . فجرى الاعتراف بمضمون المصطلحين بشكل تقريبي وببساطة ودون محاولة للتوفيق بينهما ، لكن الأشعري على الأقل تحقق من ان الله سبحانه عندما خلق الفعل البشري لم يكن هذا يعنى بالضرورة أنه فاعله ، على نحو ما نعزو ذلك للانسان بقولنا انه فعل كذا وكذا .

(د) الاستطاعة أو قدره الانسان على الفعل جرى تحليلها من خلال المناقشات ، لكن زمن الأشعري لم يكن هناك نتائج واضحة حائزة على القبول العام رغم وجود شواهد على التقدم نحو الاعتراف بالفصل بين الاستطاعة العقلية أو النفسية من ناحية والاستطاعة المادية (الفيزيائية) من ناحية أخرى ، وكان هناك أيضا ميل نحو النظرة انجزيمية (الذرية) للنشاط البشري وان كان هذا راجعا لاعتبارات عامة أكثر من كونه راجعا لتحليل معين .

هـ — بدا أن هناك سوء فهم غريب للأشعري ، فقد ذكرت بعض المصادر أنه مؤسس عقيدة (الكسب) أو (الاكتساب) . وقيل ان موقفه بالنسبة لهذه القضية كان وسطا Via Media كموقفه في القضايا الأخرى لكن الحقيقة أن كتابات الأشعري لا تفيد أنه مؤسس فكرة (الكسب) أو (الاكتساب) فقد استخدمت الكلمة قبله بقرن وهو نفسه لم يكن مكرراً من استخدامها ، أبداً مسيالة الوسطية Via medie في هذه القضية (القائمة على التأكيد على أن الكسب هو معنى بين **القدر والجبر**) فهو من أقوال أتباع المدرسة الحنفية (المقصود أتباع أبي حنيفة في القضايا المثارة في الفقه الأكبر) .



تلك اذن المواقف الرئيسية التي تناولناها بالنقاش خلال هذا البحث لكن بقيت بعض الأمور في حاجة الى بعض توضيح .

تمة فكرة واحدة أساسية تقريبا نركز عليها كل الكتابات التي كتبها علماء التوحيد والكلام الأوائل ، وتمثل هذه الفكرة الأساسية أو الجوهرية

الاساس العميق الذي تقوم عليه — وننأسق معه — كل البنية الفوقية للهيكـل الفكرى . انها فكرة عجز الانسان (او عدم استطاعته) powerlessness في مواجهة الظروف . وفي مواجهة طبيعة حياته التى يوجد (شئ ما) يوجهها فالانسان ليس هو — وحده — الذى يقرر حياته ، وماذا عساه يفعل — اى الانسان — في مواجهة هذا الآخر الذى يوجه حياته او يشاركه في توجيهها على الأقل . وليس صدفة ان غيلان عندما راح يميز بين المعرفة (الأولية) او (المجبرة) من ناحية والمعرفة (الثانوية) او (المكتسبة) من ناحية اخرى أكد على أن المعرفة الأولية وهى تلك التى لا يستطيع الانسان تجنبها (لا يستطيع الا يعرفها) هى معرفة (أو علم) أن للكون ولحياة البشر فيه موجداً ، فالكون (بما فيه من بشر وبما لهم من حياة) ليس منبثقاً انبثاقاً تلقائياً وانما له موجد (انه ناتج قوى خارجة) (١) . ولم يكن صدفة أيضاً أن هذه الفكرة نفسها — فكرة الوجود ، أو أن للكون موجداً ، *beingness* — هى المقدمة المنطقية لمعظم القضايا الجدلية حول وجود الله سبحانه (مسألة أن لكل موجود موجد) ، وهم يثبتون من خلال قضاياهم المنطقية هذه أن ليس هناك لهذا الوجود الا موجد واحد ، وموجد واحد فقط . هذا المعنى أو هذا الاحساس يكون الانسان فيه مجبراً (محكوماً) ، ومن ثم هذا الشعور بأنه لا حول له ولا قوة *Passive* في أيدي قوى أخرى ، — كان عميقاً وحاضراً في وعى شعوب الشرق الأوسط بل ومتغلغلاً في لا شعورهم عندما دخلوا في الاسلام (أى أن هذا الشعور بوجود اله حاكم متحكم موجه كان موجوداً في الشرق الأوسط قبل ظهور الاسلام) والانسان في هذا العصر الصناعى الحديث عرضة للشعور نفسه ، وعرضة للاحساس بأنه مجرد ترس في ماكينة هائلة ، وأنه لا حول له ولا قوة (لا استطاعة لديه) ، لكن قد يستغرق الأمر أجيالا ، وربما آلاف السنين قبل أن يسود الشعور بأن القدر النهائى *determinedness* قد بدأ يتغلغل في أعماق وجودهم كما حدث أثناء الصحوة الكبرى التى انطلقت في بلاد العرب وما جاورها منذ أيام محمد ﷺ . (*)

(*) المعنى من خلال جملة معقدة.

Before the feeling of determinedness permeated his inmost being as it had that of Muhammad's Arabs and their neighbours.

وقد وجد هذا الشعور العميق ، في فترة ما قبل الاسلام تعبيراً عن نفسه من خلال فكرة أن كل شيء يحكمه الدهر وهى كلمة تضم مزيجاً وظلالاً من مفهوم الزمن ومفهوم القدر ، فقد كان الاتجاه العام فيما يمكن أن نقول متمثلاً في نوع من الجبر المعدل (الجبرية المعدلة أو القدرية المعدلة) ، والقدرية هنا بطبيعة الحال ليست بالمفهوم المعتزلى (لكن هذا الاتجاه لم يكن جبرية خالصة ، ففى ظروف الحياة اليومية المعتادة ند يفعل المرء ما يراه طيباً بالنسبة له ، لكن ما يفعله لن يؤثر فى النتيجة النهائية ، فمساعة الموت وسعادته أو شقاؤه ، كل ذلك قد سجل (كتب) بالفعل ، ومهما كافح الانسان فلا يمكنه الإفلات من قدره .

ولم تكن هذه الفلسفة الجبرية الغامضة المضطربة التعريف هى السائدة فى الشعور العام ، وإنما كانت صيغة عقلية (منطقية) يجد فيها هذا الشعور تعبيراً فى أوقات بعينها (فى ظروف خاصة) ، ففى الاتجاه الجبرى المرتبط بأفكار أخرى كفكرة الدهر — وفى ظل الفكرين : الجبر والدهر — لا مجال للحديث عن ازدهار بشرى ، أو سوء حظ ، وبالنسبة للمحظوظين الذين تمتاز أعمالهم ببعض المزايا ، قد يعزى جانب من هذا لعملهم ، لكن بالنسبة للغالبية العظمى فالتفسير الوحيد لأوضاعهم هو مشيئة الدهر . ومن هنا يعتبر انجاز محمد ﷺ هو أنه أعاد الثقة فى القوة العليا التى تتحكم فى العالم . ولم يثر القرآن الكريم قضية وإقر الفكر للسائد لكنه أضاف إضافة مهمة وثورية ، فالثقة المتحكم فى العالم ليست الدهر وهو احساس غامض بالزمن ، وإنما هى قوة الله سبحانه . والله فى الفكر الإسلامى واضح (النص : austre) يقسو على أعدائه ومن يعصونه ، وهو عادل ويفعل الأصح . وبارساله رسلا وأنبياء ، ومحمد ﷺ خاتمهم — يكون قد أتاح للانسان فرصة الحصول على البركة الأبدية ، والله سبحانه يساعد عبده بلطفه وهدايته وهو رموف رحيم . وعلى هذا ، فإن كان الانسان مستعداً ليهب نفسه لله فيمكنه أن يتوقع بثقة أن تنتهى حياته بنتيجة (مرضية) .

وننتج تأثير الاتجاهات القرآنية فى الحياة على الاتجاه الجبرى قضية معقدة ، فالاتجاهات القرآنية لم تبطل — ببساطة — الاتجاهات

الجبرية السائدة ، لكن الاسلام نجح الى حد كبير في تغيير معنى البوكل القديم (الذى كان سائدا قبل الاسلام) ، ومن الناحية الظاهرية فقد كان التحول كاملا حقا ، وراح الجميع يرددون اسم الله ، لكن الجبرية (بمعناها القديم) كانت عبيقة في النفوس (وربما يمكننا أن نضيف ان هذه الجبرية القديمة كانت — ربما — تبريرا عقليا جيدا جدا ، لحالة الكسل التى كان عليها العرب بسبب سوء الأحوال المناخية) لدرجة يصعب معها استئصالها تماما ، فقد قاومت هذه الجبرية القديمة وتسررت في ثنايا الأقوال والأفعال على نحو خفى ، ثم استطاعت في وقت لاحق أن تتجلى في صورة زهور مهجنة (وامت نفسها من خلال أفكار أخرى) ومن خلال بعض الأحاديث النبوية (الموضوعة) . لقد كان غريبا كيف أن عددا قليلا فقط من المسلمين هو الذى اكتشف أن هناك تناقضا بين التوجيهات الجبرية في كثير من الأحاديث النبوية ، والتوجيهات غير الجبرية في القرآن الكريم . (من المعروف أن النص القرآني يلفى كل نص آخر أن تعارض معه — المترجم) . ولدة طويلة ظلت الجبرية بمعناها الذى كان سائدا قبل الاسلام هي السائدة على العناصر الإسلامية ، حتى أن غالب القادة المسلمين ظلوا يدافعون عن الجبرية، ويعرور الوقت بدا أن وجهات نظر المسلمين أصبحت أكثر ميلا للجبرية بل ويبلغ في هذا الاتجاه أكثر مما تقتضيه الضرورة ، وظلت آثار الجبرية في ممارسات المسلمين لدرجة أن بعضهم كان يرفض تناول الدواء .

وعند هذه النقطة ، يبدو مناسبا أن نتساءل ما إذا كانت فكرة الإجماع قد أسهمت في استمرار أفكار الجبر ، بل واستمرار الممارسات العملية التى يحكمها الفكر الجبرى رغم أنه في بعض الأحيان ظهرت أفكار مختلفة ومغايرة اعتبرت أيضا من الإنكار التى تحظى بموافقة المسلمين (الإجماع) (٢) والآن ، فإن هذه (الأفكار آتفة الذكر) والتى قد تصبح ضمن معتقدات المسلمين ، قد تنطلق انطلاقا المياه الجارفة عند فتح أبواب الفيضانات لتنتقل الى العالم الاسلامى الشبيه بحيط شاسع مضطرب بكل ما فيه من تيارات جبرية تحتية (اتجاهات جبرية كامنة ، أو خفية ضد الاتجاه الظاهر أو الرسمى) وحيث يجد المسلمون المتعلمين تعليما جيدا قليل ، بينما انصرفت المسلمين الذين ما زالوا يهتمون

بخرافات الجاهلية (الأفكار الجبرية القديمة) مازالوا هم الأكثر عدداً .
ليس اقرار (الإجماع) هو عامل من عوامل الانحراف بالدين الحق
وابعاده عن مساره الصحيح ؟ ليس من الممكن أن يدب الفساد من خلال
قبول ما يسمى بالأحاديث الصحيحة والارتقاء بها الى درجة الحقائق
الروحية (هكذا في الأصل ١١) (٣) .

وبطبيعة الحال ، فإن هذا التفكير (النخمين) يعتبر غير مجد اذا لم
يساعدنا على فهم الحقيقة التاريخية بشكل أوضح . فالتقنينان — فهم
الحقيقة التاريخية وفهم العوامل المسيرة لها — متنسبهتان ومرتبطان ،
فهذه الأحاديث النبوية الصحيحة تحظى بقبول واسع في العالم الاسلامي
وهي تؤكد الإجماع . وعلى أية حال ، حقيقة الأمر أن هذه الأمور ليست
مجرد عوارض أو علامات ، ففكره الإجماع ليست هي المسئولة عما
حدث ، وهذا أمر مؤكد . فصياغتها وتكوينها عملت على خلق حقائق
بوجوده بالفعل كشيوع فكرة أن الإنسان لا حول له ولا قوة في مواجهة
الأحداث (فكرة عدم الاستطاعة Powerlessness) وسيطرتها على
العقل الاسلامي ، أن أفكاراً عميقة متغلغلة في هذه الشخصية في حال
ظهورها فإن هذا الظهور قد يكون ناتجا عما سمي باللاشعور العرقي
racial unconscious أكثر من احتمال ابتثاقه عن اللاشعور الفردي ،
بما يعنى أنه سيكون لها طاقة قصور ذاتي هائلة Tremedous Power of inertia .
إن هذه الأفكار لا يمكن اقتلاعها ، فهي أفكار ذات قدرة على
المقاومة والبقاء ، لأنها أفكار تحمل في طياتها أكثر من عنصر
مينر عناصر الحقيقة ، وكل ما يمكن عمله إزاءها هو
التسامي بها أو تحويل مسارها . وعلى المدى البعيد : فإن التقسيم الفيني
هو تقدم لكل المجتمع ، ولا اعتبار للأفراد إلا بتقدير تأثيرهم على
المجتمع . ومنه فإن هذه الأفكار في نطلق دراسنا للإسلام : لقد
استطاع محمد (ﷺ) حقا أن ينجز تحولا ملحوظا في هذا الشعور العام
بأن الإنسان لشدة في يد الأقدار : فاولئك الذين كانوا يعتقدون أنهم ربيقة
في تهب الريح وأن الدهر يفعل بهم ما يشاء أصبغوا بعد الإسلام
يعتقدون أنهم عبيد الله الذي هو رفوف رحيم ، وقد ساق التوسع العربي
(حركة الفتوح العربية) بلاد شك في القضاء على السلبية أو الجوانب
السلبية في فكرة الجبرية التي كانت سائدة قبل الإسلام . لكن ظالمين

هناك عوامل مختلفة مرتبطة بهذه الفكرة كان لا بد من مرور الوقت حتى تنتهي تدريجيا ، ولقد بقي محمد (ﷺ) نفسه الى حد كبير تحت سيطرة المفاهيم القديمة ، فما البال بأولئك الذين لم يتعرضوا لتجربة الوحي والتلقى عن الله ، لا شك ان تأثرهم بهذه الأفكار السابقة على الاسلام كان أكبر . لقد كانت فكرة عدالة الله سبحانه وأضحى يلا شك في القرآن الكريم لكنها لم تلبس بشكل كاف منابع المشاعر الجبرية بفاهيمها القديمة وقد كانت مشاعر عميقة وبدائية Primordial . وبعد ان جعل الاشعري وآخرون انفسهم دعاء لفكرة عدالة الله ، كان من المتوقع ان تتغير الأمور ، لكن فكرة حكمة الله Wisdom of God عاقت تفسير الأمور بالعلل الظاهرة ، فقد كان شاهد الاسلام — ولا يزال — هو عظمة الله وجلاله وهيئته وهو الأمر الذي تحتاجه حضارة الغرب احتياجا شديدا رغم تركيزها على أن يصنع الانسان نفسه بنفسه .



هذه الدراسة — من خلال موضوعها واستطرادا من هذا الموضوع — عرضت لروح الاسلام ، وعلى أية حال فثمة بعض الغموض يحول دون فهم هذه العبارة (روح الاسلام أو جوهره) .

وقد يزعم زاعم ان الاسلام هو بالضروره الظاهره التاريخيه الشاملة — أى كل ما قاله المسلمون وكل ما فكروا فيه وكل ما فعلوه حتى الوقت الحاضر وبهذا المعنى ، فان الاسلام وفقا لهذه الوجهة من النظر يتشكل من خلال الظواهر الموجودة فعلا في الحياة والفكر وكما يعبر عنها سياسيو العالم الاسلامي وعلماء الدين فيه ، الا أن مثل هذا الاسلام يعد سطحيا في جوانب معينة فيه ويفشل في التفرقة بين الشكل والروح أو بين ما هو خارجي شكلي وما هو كامن بالفعل وراء الظواهر ، لذلك فمن الأجدي أن نعتبر روح الاسلام هي رسالة محمد (ﷺ) وما تبعها وانطلق منها من طاقة روحية .

اننا نجد كثيرا من مظاهر (الجبرية) بين المسلمين لكن في الاسلام الحقيقي كما يتجلى في القرآن الكريم هناك مواجهة نشيطة للأفكار

(الجبرية) ، رغم فكره الاعتماد على الله وطلب العون منه ليساعدنا على العمل ، والاستعاذة به من الشر ، فالجبرية أو تفريغ الانسان من قدرته على تحديد مصيره أو الاعتقاد بأن حياة الانسان مقدره سلفاً له ، وهو مسير لا حول له ولا قوة ، كل هذا ليس جزءاً من رسالة محمد ﷺ ولا دعوته ، لكن شيئاً ما قد بقى داخل المؤسسة الثقافية والحضارة التي قام عليها الاسلام . ولأن هذه الجبرية قد تسلمت الى الدين الجديد وشيئاً فشيئاً وبحكم اقترابها منه أصبحت وكأنها جزء مقنن منه .

وعلى أية حال ، فيجب الا نخلط عند المقارنة بين حضارة العالم الاسلامي من ناحية والحضارة الانسانية الأوربية من ناحية أخرى . (وهي حضارة مسيحية في جانب منها فقط) فنظن خطأ أننا نقارن بين المسيحية والاسلام .

هوامش الفصل السابع

(١) مقالات الاسلاميين ، من ١٣٦ .

(٢) المرجع نفسه ، من ١٥٧ ،

Goldziher, Vorlesungen 2, 53.

(٣) يضع البعض السمة في مكان أهم من القرآن الكريم (مقالات الاسلاميين ، ٦٠٨ ،

١٢٠١) .

قائمة المراجع

أولا : المراجع العربية :

- الأشمري ، كتاب الإبانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ، ١٣٢١ (مع الأعمال المنسوبة للماتريدي ، .. الخ) .
- ترجم كتاب الإبانة الدكتور كلين Walter C. Klein
- كتاب اللمع (جزء ترجمه للألمانية New haven ١٩٨٠ في : J. Hell Von Mohammed his Ghazali, q. V).
- كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين نشره ريدر H. Ritter اسطنبول، ١٩٢٩ (في مجلدن والترقيم مستمر . وتم نشر الكشف سنة ١٩٣٣) .
- البغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، نشره محمد بدر ، القاهرة ، ١٣٢٨ ، وقد ترجم القسم الثاني من هذا الكتاب بعنوان Moslem Schisms & Sects ، الدكتور أبراهام هلكن Abraham S. Halkin في تل أبيب سنة ١٩٣٥ .
- مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، وقام بالتلخيص عبد الرزاق الرسعني ، نشره فبليب حتى القاهرة ، ١٩٢٤ .
- كتاب أصول الدين ، اسطنبول ، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م .
- البخاري ، الجامع الصحيح ، نشره Juynboll Krehل لبدن ، ١٨٦٢ — ١٩٠٨ .
- ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب ، حيدر آباد ، ١٣٢٥ — ١٣٢٧ .
- أبو هنيئة (منسوب إليه) الفقه الأكبر — نص مدرج ضمن شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدي .

— **الفقه الأكبر** — نصاب مع شرح وتعليق نشر في حيدر آباد ،

١٣٢١ هـ .

— كتاب الوصية ، طبع مع شرح .

— ترجم هذه الأعمال الثلاثة نسنك Wensinek في كتابه :
Muslim Creed.

● ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، القاهرة ، ١٣١٧
— ١٣٢٧ (في خمسة مجلدات) .

● الخياط ، كتاب **الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد** ، نشره
H. S. Nyberg القاهرة ، ٣٩٤ هـ / ١٩٢٥ م
(Le livre de triomphe . .)

● ابن خلكان ، **كتاب وفيات الأعيان** نشر De Sline باريس ، ١٨٤٢

● الخراز ، كتاب **الصدق** ، نشره وترجم A. J. Arberry اكسفورد ،
١٩٣٧ (The book of Truthfulness) .

● خشيش ، انظر الملطى (بفتح الميم واللام) .

● الملطى ، كتاب **التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع** ، نشره
Steven Dederer ليزج ، ١٩٣٦ .

● الماتريدي (منسوب اليه) **شرح الفقه الأكبر** ، حيدر آباد ، ١٣٢١ هـ .

● **ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل** ، نشره
ونجمه T. W. Arnold ، ليزج ، ١٩٠٢ .
(entitled : Al-Mu'tazilah).

● مسلم ، **الجامع الصحيح** ، اسطنبول ، ١٣٢٩ — ١٣٣٤ .

● ابن قتبية ، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة** نشر
محمد زاهد الكوثري . القاهرة ، ١٣٤٩ .

- كتاب المعارف ، نشره Wustenfeld .
- ابن تطلوبغا ، تاج التراجم من طبقات الحنفية ، نشره Flugel
لبيزج ، ١٨٦٢ .
- الشهريستانى ، الملل والنحل ، نشره William Cureton لندن ،
١٨٤٦ .
- نهاية الاقدام فى علم الكلام ، نشره وترجمه Alfred Guillume
لفدن ، ١٩٣٤ .
- الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، نشره de Goege ليدن ،
١٨٧٩ — ١٩٤١ .
- الطحاوى ، بيان السنة والجماعة حلب ، ١٣٤٤ .
- ابن تيمية ، العقيدة الحموية .
- تيموثى الاول ، بطريرك الكنيسة السورية الشرقية ،
Apology, ed and tr. by A. Mingana in Woodbrooke Studies,
Vol. II.
- ابو عذبة ، كتاب الروضة البهية فيما بين الأشعرية والمنازعية
حيدر آباد ، ١٣٢٢ .
- ابن أبى الوفا ، عبد القادر ، كتاب الجواهر فى طبقات الحنفية ،
حيدر آباد ، ١٣٣٢ .

ثانيا : مراجع أوروبية :

- Becker, C. H. : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI (1911), 175-195 : also in his *Islamstudien*, I, 432-49.
- Galland, Henri : *Essai sur les Mo'tazelites (les Rationalistes de l'Islam)*, Paris (1906). (Out of date.)
- Goldziher, Ignaz : *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-90.
- *Vorlesungen über den Islam*, second edition, revised by Dr. Franz Babinger, Heidelberg, 1925.
- *Die Zühiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.
- Guidi, Michelangelo : *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rome 1927.
- Hell, Joseph : *Von Mohammed bis Ghazeli*, Jena, 1915 (first edn. — there is also a second revised edn.). Contents : translations from the *Qur'an*, the whole of *fiqh Akbar* (II) and the creed of al-Tahawi, and portions of K.
- al-Luma' by al-Ash'ari, *A srar* by Abu Leith al-Samarqandi, and *Bidaayat al-Hidaya* of al-Ghazali, with introduction and notes.
- Horten, Max : *Die philosophischen System der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912.
- Macdonald, Duncan B. : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, -903.
- Al-Maturidi, article in EI, III, 414 f.

- Von Mehren, A. F. : *Exposé de la Réforme de l'Islamisme commencée . . par . . el-Ash'ari . .*, Leyden, 1879 ; in *Travaux de la IIIe Session du Congrès International des Orientalistes, St. Petersbourg, 1876*, Vol. 2, pp. 167-332. (Translation and summary of Ibn Asakir, with some of text.)
- Nallino, Carlo A. : *Sull' Origine del Nome dei Mu'taziliti*, in *Rivista degli Studi Orientali*, VII (1916-8), pp. 429-54.
- *Rapporti fra la Dogmatica Mu'tazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale* ; *ib.* pp. 455-60.
- *Sul Nome di Qaderiti* ; *ib.* pp. 461-6.
- Nöldeke, Theodor : *Arabs Ancient*), article in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1908), I, 659-73.
- Nyberg, H. S. : *Al-Mu'tazila and Al-Nazzam*, articles in *EI* (important).
- *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, in *Olz*, XXXII (1929), pp. 425-41 ; review of work by Prof. Guidi above.
- Patton, Walter M : *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, Leyden, 1897.
- Pines, Salomon : *Beiträge zur islamischen. Atomenlehre*, Berlin, 1936.
- Pretzl, O. : *Die frühislamische Atomenlehre*, *Islam*, XIX (1931), 117-30.
- Ritter, Hellmut : *Muhammedanische Häresiographen (Philologia III)*, in *Islam* XVIII (1930), 34 ff.
- *Hasan al-Basri (Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I)*, in *Islam*, XXI (1933), 1-83.
- Schacht, Joseph : *Zur Geschichte des islamischen Dogmas*, in *Islam*, XXI (1933), 286-91 ; review of Wensinck, *The Muslim Creed*, with a discussion of the creed of el-Tahawi.
- Schrameier, W. L. : *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber, I, Einleitung. (Leipziger Promotiosschrift)*, Bonn, 1881.

- Schreiner, Martin : *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, Leipzig, 1899. (« Separatdruck » from ZDMG, 52 and 53, with different paging.)
- *Zur Geschichte des As'aritentums, in Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes (1889), Part II, sect. I, pp. 77-117 ; Leyden, 1893.*
- Smith, Margeret : *An Early Mystic of Baghdad*, London, 1935. the life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi.
- Spitta, Wilhelm : *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876. (Good.)
- Steiner, Heinrich : *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam : ein Beitrag zur allgemeinen Culturgeschichte*, Leipzig, 1865. (Out of date.)
- Storhmann, R. : *Islamische Konfessionskunde und des Sektenbuch des As'ari*, in *Islam*, XIX (1931), 193-242.
- Subban, Abdus : *Al-Jahm bin Safwan and his Philosophy*, in *Islamic Culture*, XI (1973), 221-227.
- William : *Al-Ash'ari and his al-Ibanah*, in *The Moslem World*, XXXII (1942), 242-260 ; review of Dr. Klein's translation and a discussion.
- Wett, W. M. : *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition*, in *the Journal of the Royal Asiatic Society* (1942).
- Wellhausen, Julius : *Die religios-politischen Oppositionsparteien im alter Islam*, Berlin, 1901.
- Wensinck, A. J. : *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
- *Al-Muraji'a*, article in EI.

اقرأ في هذه السلسلة

- مرتراند رسل
أحلام الأعلام وقصص أخرى
- ي. راند نكايام جابوتسكى
الالكترونيات والحياة الحديثة
- ألدس هكسلى
نقطة مقابل نقطة
- ت. و. فريمان
الجغرافيا في مائة عام
- رايموند وليامز
الثقافة والسياسة
- ر. ج. فورييه و. ج. ديكنسون
تاريخ العلم والتكنولوجيا
- ليسترديل راي
الأرض الثامنة
- والتر آلن
الرواية الإنجليزية
- لويس هارماس
المشهد الذي في المسرح
- مرايسون ديماس
ألهة مصر
- ج. قدرى حفى وأخرون
الإنسان المصري على الشاشة
- أولج فولك
القاهرة مدينة ألف ليلة وأيلة
- هاشم الحساس
الهوية القومية في السينما
- ديفيد وليام مكنوكال
مجموعات النقود - هياتها
تصنيفها - عوشتها
- عزير الشران
الموسيقى تصنيف لغوى وثقافى
- د. محسن حاسم الموسوى
عصر النوايا
- ديلان توماس
مجموعة مقالات نقدية
- جون لويس
الإنسان ذلك الكائن الفريد
- جول ويست
الرواية الحديثة - الإنجليزية
والفرنسية
- عبد المعطى شعراوى
المسرح المصري المعاصر
أصله وبنائه
- أبور المعداوى
على محمود طه الشاعر والإنسان
- بيل شول وأندريت
القوة النفسية للأهرام
- صفاء خلوصى
فن الترجمة
- رالف ش. مائلو
تولستوى
- فكتور برومير
ستندال
- ميتور هوجو
رسائل وأحداث من المشى
- فريد هيرمان
جزء المكمل «محاورات في علم
الفيزياء القوية»
- سندى هوك
التراث القاموس - ماركس
والماركسيون
- ه. ج. ادنيكوف
في الأدب الروسي عند تولستوى
- هادى نعمان الهيتى
أدب الأطفال «فلسفته، دونه
وسائطه»
- د. سمعة رحيم المراوى
أحمد حسين الزيات كاتباً وثاقداً
- ه. فاضل أحمد الطائى
أحلام العرب في التخييل
- حلال الشبلى
فكرة المرح
- هنرى نابونى
الخصم
- د. السيد مارة
هدى القرآن السامى
د. بنت النيرة السامى
- ماكزيم بروكوسكى
الأسرار العظمى للثقافة
- د. روبرت سترومان
بل تستلهم قديم الإثلاق
لأول مرة
- كاتى ش.
أهمية الدواوين
- أ. سمنى
المرقى والقرآن في مصر
القديمة
- د. ناعوم بترينيتش
النحل والطب
- جوزيف داموس
سبع معارك فاصلة في العصور
الوسطى
- ليبواير تشامبرز راي
سياسة الولايات المتحدة
الأمريكية إزاء مصر
- د. جون شندلر
كيف تعيش ٣٦٥ يوماً في
السنة
- بيير النير
الصحافة
- د. عريال وهبة
الكمبيوتر الإلهية لداقلى
في الفن التشكيلى
- رسميس عوض
أدب الروس قبل الثورة
البلشفية وبعدها
- محمد نعمان جلال
كآدم الانحياز في عالم
متغير
- عراكلى ن. سامر
الفكر الأوربي الحديث ٤ ج
- شوكيت الربيعى
الفن التشكلى المعاصر في
الوطن العربى
- محى الدين حمد حسيب
القضية الاسرية والأبناء الصغار
- ج. دالى اندرو
نظريات الفيلم الكبرى
- جوريف كوبرك
مختارات من الأدب القصصى
- د. جوهان دوريشنر
أحياة في الكون كيف نشأت
وأيضاً توجد
- مادة من العلماء الأمريكين
مبادرة الدفاع الاستراتيجى
حرب الفضاء
- د. السيد عليوة
إدارة لصراعات الدولية
- مصطفى عيسى
الميكروكمبيوتر
- مجموعة من الكتاب اليابانيين القدماء
والحديثين
- مختارات من الأدب اليابانى
القصص - الدراما - الحكاية -
القصة القصيرة

جابريل باير تاريخ ملكية الاراضي في مصر الحديثة	روى روبرتسون الهيروين والايون واثرهما في المتنوع	ب. كومان الاساطير الاعريفية والرومانية
ابطوس دى كرسسى وكيبث ميون اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة	دور كاس ماكليبول صور افريقية . نظرة على حيوانات افريقيا	د. توماس ا. هاريس القوافق النفسية - تحليل المعاملات الانسانية لجنة الترجمة ، المجلس الاعلى للثقافة الدليل البيولوجيا روائع الادب العالمية ١
روايت سموي كتابة السقاريق للسيلما رافيلسكي ف. س الزمن وقياسه (من جزء من البليون جزء من الثانية وحتى مليارات السنين) مهندس ابراهيم القرضاوي اجهزة تكييف الهواء	هاسم الحساس نجيب محفوظ على الشاشة د. محمود سري طه	روى ارمز لغة الصورة في السينما المعاصرة ماهى متشيو الثورة الاصلاحية في اليابان بول هاريسون العالم الثالث عدا ميكايل الى وحيمس لفلوت الانقراض الكبير ادامر هيليب دليل تنظيم المقاحف فيكتور مورجان تاريخ النقود
بيتر رداى الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعي جوريف داموس سبعة مؤرخين في العصور الوسطى س. م. دورا التجربة اليونانية د. عاصم محمد رزق مراكز الصناعة في مصر الاسلامية	ويليام نير الهندسة الوراثية للجميع ديفيد الدرتون قريبة اسماك الزينة احمد محمد الشواشي كتب غيرت الفكر الانساني	محمد كمال اسماعيل التحليل والتوزيع الاوركسترا ابو القاسم الفردوسى الشاهنامة ٢ هـ بيرتون روتز الحياة الكريمة ٢ هـ حاك كراسس حورين كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع عشر محمد مژاد كونزلى قيام الدولة العثمانية ترى نار التحليل للسينما والتلفزيون تأهرون شين يونج وآخرون مختارات من الادب الاسيوية ناصر حسرو علوى سفرنامة
والمال . سمسون ونورمان د. اندرسون المعلم والطالب والمدارس د. انور عبد الملك الشارع المصرى والفكر ولت وتيمان روستو حوار حول التنمية الاقتصادية مرد س. هيس تبسيط الكيمياء جون لويس بوركهارت العادات والتقاليد المصرية من الامثال الشخصية في عهد محمد على	ارنولد تويس الفكر التاريخي عند الاغريق د. صالح رصا ملاحق وقضايا في الفن التشكيلى المعاصر م. ه. كنج واهرون التفذية في البلدان النامية جورج جاموف بداية بلا نهاية د. السيد طه السيد أبو سديده الحرف والصناعات في مصر الاسلامية منذ الفتح العربى حتى نهاية العصر العاطمى	ماديس حورديمز وحريس ارحو. وأخرون سقوط المطر وقصص اخرى احمد محمد الشواشي كتب غيرت الفكر الانساني ٧ هـ جان لويس دورى واخرون في النقد السينمائي الفرنسى العثمانيون في اوربا بول كولز
حسين حلمى المهندس دراما الشاشة (بين النظرية والطبيق) السينما والتلفزيون ٢ هـ	سيريل الدريد اخفانوتون ارثر كيستلر القبيلة الثالثة عشرة ويهود النهم	

كريستيان ساليه الستارو في السينما الفرنسية	د. بيارد دودج الأزهر في ألف عام	وريس بير موانه صناع الخلود
بول وارن خفايا نظام الذبح الأمريكي	ستيفن راسيمان الحملات الصليبية	ريحيموت مير جمالنا فن الإخراج
جورج ستاينر بن تولستوي ودوستويفسكي	ه. ح. وار معالم تاريخ الإنسانية	جوناثان ريلي سميث الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية
يامك لاميرين رومانتيكية والواقعية	جوستاف حروبيناوم مضارة الاسلام	الفريد ح. نكلر الكنائس القبطية القديمة في مصر ٢ هـ
محمّد سامي عطا الله الفيلم التسجيلي	د. عبد الرحمن عبد الله النجيج رحلة بيروت إلى مصر والحجاز	ريتشارد شاحت رواد الفلسفة الحديثة
جوريف بتس رحلة جوزيف بتس	حلال عبد الفتاح الكون ذلك المجهول	ترانيم روادشت من كتاب الإفستا المقدس
ستانلي جيه سولومون أنواع الفيلم الأمريكي	ايرنولد جزل وآخرون الطفل من الخامسة إلى العاشرة	الحاج يوسف المصري رحلات هارتيما
ماري ب. تاشي الحمر والبيض والسود	٢ هـ يادى أونيود	هربرت ثيلر الاتصال والهيمنة الثقافية
جوزيف م. يورج فن الفرجة على الأفلام	أفريقيا - الطريق الآخر	برتراند راسل السلطة والفرد
كريستيان بيرش بولكورد المرأة القروية	د. محمد ريدهم فن الزجاج	بيتر نيكلر السينما الخيالية
جوزيف يندام موجز تاريخ العلم والحضارة	برنسلو مالميوفسكي السحر والعلم والدين	ادوارد ميرى عن النقد السيميائي الأمريكي
في الصين	أدم متر الحضارة الإسلامية	مفتاى لوميس مصر الرومانية
ليوباردو دالشي نظرية التصوير	فانس نكارد انهم يصنعون البشر	ستيفن أورمست التاريخ من شتي جوانبه ٣ هـ
ت. ح. ٥ هـ. جيمز كنوز الفراغة	د. عبد الرحمن عبد الله الشبيخ يوميات رحلة فاسكو دا جاما	موسى راح واحبرون السينما العربية من الخليج إلى المحيط
رودولف فون هابسبرج رحلة الأمير رولف إلى الشرق	ايفرى شاتومان كولغا المتعدد	فانس نكارد انهم يصنعون البشر ٢ هـ
٣ هـ مالكوم برايدري الرواية اليوم	سوندري الفلسفة الجوهرية	حاصر محمد الحارر ماستريخت
وليم هارسدين رحلة هاركو بولو ٣ هـ	مارتن فان كريكند هرب المستقل	اررار كريم الله من هم التتار
هنري بيردين تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	فرانسيس ج. بروجين الأعلام التطبيقية	ح. س. هوبرر الكاتب الحديث وعالمه
ديفيد شيدر نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر	عبد مياثر البحرية المصرية من محمد علي للمنسادات	٣ هـ سوريال عبد الملك
اسحق عطيموف العلم وأفاق المستقبل	ح. كارميل تبسيط المفاهيم الهندسية	حديث النهر من روائع الاداب الهندية
روبالد داميد لانج الحكمة والجنون والحماقة	توماس لينهارت من الماييم والمانترميم	مدخل لوريتو تود مدخل علم اللغة
كارل بوير بحثا عن عالم الفضل	ادوارد دويونو التفكير المتجدد	اسحق عطيموف الشموس المنجورة
مورمان كلارك الانقصاد السياسي للعلم والتكنولوجيا	ريلنيام ه. ماثيور ما هي الجيولوجيا	اسرار السوبر ثوبا محررير رور ما بعد الحداثة

السيد نصر الدين السيد اطلالات على الزمن الآتى مدوح عطية البرنامج النووى الاسرائيلى والامن القومى العربى د. ليونسكاليا الحب ايغور ايفانس مجلد تاريخ الادب الاجليزى هيربرت ريد التربية عن طريق الفن وليام بينز معجم التكنولوجيا الحيوية العين توملر تحول السلطة ٢ ج يوسف شرارة مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية رولاند جاكسون الكيمياء فى خدمة الانسان ب. ج. جيمر الحياة ايام الفراغة جرج كاشمان لماذا تقلب الحروب ٢ ج حسام الدين زكريا افطون يروكتر	ويشرد مولر كانت ملكة على مصر حييس هنرى بوسند تاريخ مصر بول دامير الدقائق الثلاث الاخيرة جوزيف وهارى ميللمان دينامية الفيلم ج. كريتتر الحضارة الفيقية ارست كاسنرو فى المعرفة التاريخية كت ١. كنشس ومسيس الثانى حان بول سارتر وآخرون مختارات من المسرح العالمى يوزاليد ، وحسك باتسن الطفل المصرى القديم نيكولاس ماير شربلوك هولمز سيجيل دى ليس الفنران جوسيبى دى لونا موسوليني الوير جرايت موتسارت	روبرت سكولز وآخرون اتفاق ادب الخيال العلمى ب. س. ديفير اللاهوت الحديث للمساكن والزمان س. هوارد اشهر الرحائل الى غرب افريقي و. نارتولد تاريخ الترك فى اسيا الوسطى فلاديمير تيمانيس تاريخ اوربا الشرقية يايريل جاجارسيا ماركيز الجغرافيا فى المتساهة هنرى برجسون الفسحة د. مصطفى محمود سليمان الزوال م. و. فرنج ضمير المهندس ١. ر. حرسى الحيثيون ستيلز موسكاتى الحضارات السامية د. النرت حورائى تاريخ الشعوب العربية
---	---	---

رقم الابداع بدار الكتب ١٣٩٢٠/١٩٩٨

ISBN — 977 — 01 — 5941 — 7

شغلت قضية القضاء والقدر، أو التساؤل عما إذا كان الإنسان مخيراً أو مسيراً، الفكر الإسلامى رداً طويلاً فى القرون الأولى للحضارة الإسلامية، واتخذت القضية فى بعض مراحلها أبعاداً سياسية تجاوزت حد الخلاف الدينى والفقهى، حيث اتخذ منها البعض سنداً للتشكيك فى شرعية نظام الحكم، بينما استغلها الحكام فى بعض الأحيان لتبرير تصرفاتهم الجائرة وكأنما هى قدر قدره الله على البشر وليس لهم هم سلطان فى دفعها. ويسعى هذا الكتاب إلى بحث جذور ذلك الخلاف، واستعراض آراء الفرق المختلفة، ويلتمس الطريق نحو فهم المنظور الإسلامى الصحيح للقضاء والقدر، حيث يرى أن الفكر الإسلامى قد طور الفكرة ونقلها نقلة حضارية مهمة، ويرى أن الروح العامة للقرآن الكريم تحمل الإنسان مسئولية عمله مع عدم إغفال لطف الله ورحمته وهدايته، ويحاول أن يستشف تأثيرات الحضارات الأقدم التى تسربت فى تلك العصور إلى الفكر الإسلامى فى هذا المجال.